

Soucis du monde en devenirs dans la langue-culture française

Antagonismes et synergies

Jacques Demorgon

Résumé : *Les tragédies du 20^e siècle ont suscité dans la langue-culture française une riche littérature dont l'ensemble doit être pensé comme dans sa réception américaine : la French Theory. Pour comprendre l'intérité humaine antagoniste comme vraie chance pour un univers riche de possibles et moins inhumain.*

Abstract : *XXth century tragedies led to a wealth of literature on French language & culture - the whole should be viewed as the U.S see it: "the French Theory", that is understanding the human and antagonistic opposition between identity and otherness as a real chance for a Universe full of potentialities and less inhuman.*

Mots clefs : Allemagne, antagonismes, crases, États-Unis, formes de société, French theory, intérité, langues-cultures.

Nous aimerions entrer dans le rayonnement émanant du beau titre de la revue « Synergies Monde », pour y abriter notre rêve d'un univers où les séparations pourraient devenir fécondes. En effet, que constate-t-on ?

1. Langage et pensée ne sont-ils pas trop séparés de l'histoire du monde ?
2. Les langues-cultures nationales ne sont-elles pas trop peu reliées par le « miracle de la traduction » souligné par Paul Ricœur (2004) ?
3. Les disciplines du savoir et de la pensée ne sont-elles pas séparées, concurrentes, hostiles ?
4. Les auteurs et leurs œuvres ne sont-ils pas placés en position de distinguos subtils et d'oppositions polémiques ?

Pour une fois, tenter de relier le réel de l'histoire, les créations du langage et de la pensée, à travers une réciprocité des langues-cultures, des disciplines et des œuvres, dans une synergie monde ! Fantasma absolu d'une toute puissance uniquement imaginaire, ou bien première écoute des interférences qui, continuellement, nous échappent ?

1. Des histoires en écho, des langues-cultures aussi

La création mentale et langagière humaine se développe, depuis des millénaires, à travers de nombreuses langues-cultures. Cette création étendue, profonde, complexe, diversifiée est traversée d'orientations opposées. Des pôles directionnels valorisant la stabilité, l'unité, l'identité, l'être, s'opposent à des pôles soulignant le changement, le multiple, l'altérité, le devenir.

Cette problématique, mentale et langagière, apparaît comme l'une des plus

fondamentales puisqu'on la trouve, depuis longtemps, présente dans l'histoire humaine, et dans diverses civilisations. Ne rappelons que l'opposition chinoise classique entre *Yin* et *Yang* ; et l'opposition inaugurale de la pensée grecque entre le primat de l'être chez Parménide et le primat du devenir chez Héraclite. Une part importante de la création mentale et langagière humaine a tenté de traiter cette problématique.

Toutefois, en se référant aux multiples évolutions de l'histoire humaine, le traitement de cette problématique s'est fait dissymétrique. Le couplage entre la stabilité des sociétés et l'affirmation des identités a largement dominé le couplage entre la déstabilisation des sociétés et la pensée du changement et de l'altérité. L'attribution d'un caractère positif à la stabilité des sociétés et d'un caractère négatif à leur déstabilisation a sans doute contribué à valoriser la pensée de la stabilité et de l'identité et à dévaloriser la pensée du changement et de l'altérité.

La relation entre parcours historiques et créations mentales et langagières s'est développée selon un rythme. Les déstabilisations sociétales relançant la pensée du changement et de l'altérité, tandis que les stabilisations sociétales remettaient en place la pensée de l'affirmation identitaire et de l'unité.

Selon une première approximation à reprendre, on pourra découper quatre grands moments dans le parcours événementiel historique, mental et langagier.

1/ Une réflexion, sur la stabilisation et la déstabilisation des sociétés de l'Antiquité, a pu conduire à la création mentale et langagière grecque et romaine.

2/ Une seconde réflexion s'est référée à la stabilisation et à la déstabilisation des sociétés, tant à l'intérieur de l'Europe qu'entre l'Europe et les sociétés des autres continents. Elle entraîne le déploiement d'une seconde création mentale et langagière, plus particulièrement avancée dans la langue-culture allemande. Cette seconde création a retravaillé, avec des exigences nouvelles, le primat de l'être et de l'identité sur le devenir et l'altérité. Elle l'a fait en essayant de valoriser la pensée d'un négatif déstabilisateur, seul susceptible de rééquilibrer la croyance excessive en la valeur positive des identités stables. Leibniz, Kant, Hegel tentent plutôt de définir et d'articuler les deux paradigmes. Au contraire, Schopenhauer, Nietzsche, Freud, par exemple, chacun à leur façon et dans leur domaine, posent le primat de l'antagonisme dans toute la rigueur et la fécondité de son irréductibilité. Une nouvelle création mentale et langagière s'amorce dans ce basculement. L'antagonisme, constamment présent dans l'histoire humaine, ne peut plus être seulement défini comme la situation à proscrire et à combattre. Au contraire, il doit être rejoint comme lieu d'une double possibilité de la destruction mais aussi de la construction. En ce sens, chaque création mentale et langagière fondamentale tente, à partir de la pensée de la destruction, de produire une pensée inventive d'un autre devenir. C'est dans cet esprit que George Arthur Goldschmidt (2006) peut écrire : « *Tout se passe comme si toute la démarche de Freud consistait – comme ce fut le cas de celle de Nietzsche – à voir venir, à tenter de désamorcer les périls qui montaient.* » Cette remarque a le grand mérite de poser la création mentale et langagière comme étant toujours en même temps, rétrospective et prospective.

3/ La montée aux plus extrêmes violences, lors des Guerres mondiales du XXe siècle, entraîne une troisième grande création mentale et langagière, cette fois dans la langue-culture française. Étant donné l'horreur absolue atteinte par l'histoire humaine, cette création va enchaîner sur le bouleversement précédemment amorcé. Elle place l'antagonisme en position de référence irréductible par rapport à toute identité toujours seconde, avec cette conséquence déjà là dans les pensées chinoise et grecque, que l'antagonisme n'est pas d'avance destructeur. Il le devient à travers la réduction et le durcissement des identités séparées. Par contre, à travers une co-production poursuivie et développée d'identités conscientes de leur intégrité fondamentale indéterminée, l'antagonisme peut conduire à l'invention d'un univers d'innies différenciations.

4/ Une quatrième création mentale et langagière, va se développer à partir d'un branchement entre les problématiques étatsunienne nouvelles et la création mentale et langagière française dans son rôle prospectif soudain repris. En effet, la création mentale et langagière propre aux Etats-Unis est prise dans une contradiction nouvelle et vive. Davantage d'acceptation des différences identitaires dans la population étatsunienne fragilise la volonté de combattre des populations aux identités différentes dans le reste du monde. Le rejet des discriminations identitaires, tant à l'intérieur qu'à l'extérieur des Etats-Unis, trouve soudain une aide précieuse dans les philosophies françaises valorisant un univers d'infinies différences.

Cette rencontre exceptionnelle entre les deux créations mentales et langagières – française et étatsunienne – se diffuse à partir de la langue-culture anglaise dans des pays anglophones, et finalement dans bien d'autres pays se référant ou non à l'anglais. Cette quatrième création mentale et langagière se constitue rétrospectivement comme analyse des nouvelles violences extrêmes à l'œuvre dans l'histoire humaine. En même temps, elle se constitue comme prospective d'une extension et d'une intensification plus grande encore de ces violences à l'ensemble du monde. Comme Baudrillard (1994) le souligne : « La pensée doit être anticipatrice, exceptionnelle et à la marge – l'ombre projetée des événements futurs. »

Nous situons le présent texte dans le souci de la nécessité de cette prospective mondiale. Après quelques précisions historiques concernant l'étonnante synergie de la *French Theory*, nous pensons nécessaire de faire état des contenus fondamentaux de cette création mentale et langagière française. Nous verrons comment elle présente l'antagonisme dans tous ses éclats, l'engendrement continuellement différentiel du monde et les problématiques de l'intérité humaine qui en résultent.

Toutefois, ce serait une erreur de croire que ces propositions radicales restent enfermées dans les œuvres des auteurs de la *French Theory*. En fait, elles n'étaient pas en préparation seulement chez eux. Notre travail montrera que cette création mentale et langagière s'étend au-delà des originalités des auteurs et des spécificités des disciplines. Dans cet esprit de découverte des interférences fondamentales et, contrairement aux perspectives distinctives et polémiques habituelles, il ne saurait être interdit de rapprocher la philosophie de la *French Theory* de la psychologie historique d'un Vernant ou de l'anthropologie de Lévi-Strauss à Descola. En fait, la mise en évidence de l'intérité, des différences et de l'antagonisme est à l'œuvre en même temps dans les sciences et l'épistémologie, dans la création esthétique, dans celle des institutions et dans toute l'histoire humaine. Pour terminer, nous rejoindrons celle-ci dans son immédiate actualité en nous interrogeant sur les acculturations antagonistes actuellement à l'œuvre à partir des Etats-Unis, de l'Europe et du monde.

2. *French Theory*, une synergie : Allemagne, France, États-Unis

On avait naguère encore cette idée, elle était par exemple chez Musset, que l'on pouvait distinguer des générations d'écrivains et d'œuvres. Le fait qu'ils aient connu un contexte historique commun, même si chacun l'avait vécu et en traitait à sa façon, leur constituait quand même comme un air de famille.

Le lecteur nous accordera qu'étant donné les extrêmes violences des événements historiques de la première moitié du vingtième siècle, singulièrement en France et en Allemagne, les écrivains français qui ont accompagné et suivi ces événements pouvaient difficilement écrire ensuite comme si ces événements n'avaient pas existé. Il n'est donc pas illégitime de parler d'une génération d'observateurs, de chercheurs, de penseurs, d'écrivains d'après les deux guerres mondiales du vingtième siècle. Dans ce contexte, il n'est pas interdit de les considérer moins dans leur originalité inexpugnable que comme apparentés en raison d'une même exigence partagée.

Pour travailler en ce sens, un encouragement nous est venu à partir de l'existence de cette configuration originale : la *French Theory*. Son intérêt tient à ce qu'elle relie la langue-culture-allemande, depuis Kant, la langue-culture française d'après les deux guerres mondiales et la langue-culture américaine à un moment où les États-Unis sont en crise démocratique interne et externe, du fait que, remplaçant la France au Viêt-Nam, leurs gouvernants poursuivent une mondialisation guerrière, sans l'accord d'une large part de leur population. La *French Theory* offre un exemple d'une synergie-monde mentale et langagière qui traduit en fait une profonde crise de l'Occident. Bien qu'appuyé sur des valeurs de connaissance, d'intelligibilité et d'amour du prochain, cet occident, gréco-romain, judéo-chrétien, gallo-germanique, aboutit aux horreurs les plus extrêmes des deux grandes guerres mondiales. Comment les observateurs, les chercheurs, les penseurs en langue-culture française auraient-ils pu ne pas être tentés par une critique radicale et par la recherche d'autres voies ? Ce sont leurs œuvres, conçues dans cette perspective, qui vont apparaître aux États-Unis comme une révélation. Pour Edward Said, une table rase épistémologique d'une telle audace ne s'était encore jamais vue. Elle faisait souffler sur les campus un véritable vent de libération.

François Cusset (2003) a étudié cette étonnante aventure. Son ouvrage « décrit le succès de cette étrange « théorie française » – la déconstruction, le bio-pouvoir, les micropolitiques... Il raconte la formidable aventure américaine, et bientôt mondiale, d'intellectuels français marginalisés dans l'Hexagone. » Que s'était-il donc passé ? En 1966, Jacques Herman consacre au structuralisme un numéro de la revue *Yale French Studies*. Richard Macksey et Eugénio Donato, de John Hopkins, organisent un colloque invitant Barthes, Derrida, Lacan, Girard, Hyppolite, Goldmann, Todorov, Vernant qui viendront, ainsi que Jakobson, Genette et Deleuze qui enverront un texte. À partir de là, ces penseurs français deviennent aux États-Unis les références cruciales qu'ils n'étaient guère en France. Leurs ouvrages vont être traduits et commentés pendant des années. En France, on trouvait leurs ouvrages verbeux, illisibles. Aux États-Unis même, certains évoquaient un « lac de jargon ». Reste que ces ouvrages y étaient achetés. François Cusset (2003) précise les ventes des traductions de trois ouvrages de Foucault : 150 000 exemplaires pour *Les mots et les choses*, 200 000 pour *Histoire de la folie*, et 300 000 pour *La Volonté de savoir*.

Même si l'engouement original est retombé, 2002 est encore la date de sortie d'un film documentaire, intitulé « Derrida ». Sur l'affiche, à côté de plusieurs appréciations très positives, on peut lire : « Et si quelqu'un débarquait qui change soudain, non pas tant la façon dont vous pensez à propos de tout, mais tout à propos de la façon dont vous pensez ». Formule heureuse non pas tant comme éloge d'un penseur ou d'un courant de pensée que comme affirmation claire de la nécessité de penser autrement, expression reprise aussi par Levinas que nous ajouterons ci-après à ces auteurs de la *French Theory*.

Cette situation mettait en évidence que les œuvres de plusieurs auteurs français constituaient un certain ensemble. Pourquoi ce phénomène s'était-il produit aux États-Unis, et en quoi consistait l'ensemble ressenti comme tel ? En fait, on est alors dans une période de double crise des États-Unis avec le monde et avec eux-mêmes. Ceci, à travers la question vietnamienne. La France et les États-Unis se sont trouvés là en situation de relais : il y a transmission de la guerre d'un gouvernement à l'autre comme il y a écho d'une opposition d'une jeunesse à l'autre.

On peut généraliser au-delà de cette situation singulière d'alors et poser la question : qu'en est-il de l'advenir de la démocratie américaine dans une situation de crise grave entre les États-Unis et le monde ? Les œuvres des théoriciens français s'opposaient aux totalisations idéologiques et privilégiaient la référence à un univers de contradictions inévitables, riche ainsi de multiples différences et possibilités d'engagements inventifs des personnes. Le message correspondait à d'évidentes attentes sur les campus américains du point de vue des relations internationales. Mais aussi il conduisait à reconsidérer tous

les savoirs à partir des nombreuses différences identitaires, en mal de reconnaissance, qui travaillaient la démocratie américaine.

La façon dont les théoriciens français avaient construit leurs œuvres les avaient donc placés en position prospective par rapport au devenir mondial. À quoi avaient-ils réagi pour penser et pour écrire ainsi ? La réponse ne faisait guère de doute. Comment auraient-ils pu penser-écrire, dans la seconde moitié du vingtième siècle, sans partir des extrêmes violences produites dans sa première moitié ? D'ailleurs, si l'on s'interrogeait sur les références mentales et langagières des auteurs de la *French Theory*, on ne pouvait manquer d'être impressionné par un « tropisme » incontestable qui les faisait partir, dans leurs analyses et leurs réflexions, d'une fréquentation privilégiée, régulière et assidue des penseurs et chercheurs de la langue-culture allemande.

Leibniz, Kant, Hegel, Marx, Nietzsche, Husserl, Wittgenstein, Heidegger, Freud, Benjamin, Adorno, Arendt, Celan sont continuellement invoqués et traités. Les cinq derniers sont qualifiés par Lyotard (1988) de « grands Allemands, pas allemands », de « juifs pas juifs » [...] Épuisés... de ne pas changer et de changer, de rester Allemands et de se faire Français, Américains. » Avec Lyotard, les penseurs de la *French Theory*, Foucault, Derrida, Baudrillard, Deleuze et Guattari, se réfèrent ensemble, fondamentalement, à ces grands penseurs de langue allemande... C'est si manifeste que le philosophe Jérôme Lèbre (2002) a pu, par exemple, écrire un ouvrage intitulé : « *Hegel à l'épreuve de la philosophie contemporaine - Deleuze – Lyotard – Derrida* ».

Or, ces grandes œuvres allemandes réagissaient, elles-mêmes, à un contexte européen de violences séculaires qui avait déjà donné à leurs auteurs le sentiment d'un échec humain. Ils en cherchaient les causes dans des confusions entre le savoir et la croyance, dans l'inconscience d'un langage représentatif, simplificateur, réducteur, arrogant, impropre à la compréhension de la complexité du réel, qui est d'abord en deçà et au-delà de toute représentation. Ces grands auteurs tentaient, du moins, de complexifier la représentation, en construisant une pensée antagoniste mieux en mesure de comprendre et de traiter les antagonismes réels. Ils s'interrogeaient profondément sur l'oubli, le délaissement du non-représentable, sur l'histoire conflictuelle, l'humain et le surhumain, le malaise dans la civilisation, réagissant au passé, ou au présent qu'ils vivaient, pensant nécessairement à l'avenir, comme en témoignent les soucis de Kant pour une paix durable ou ceux de Husserl concernant l'Europe.

La question d'une confrontation, toujours à la fois récapitulative et prospective entre l'histoire et les grandes œuvres de la pensée humaine, est donc bien posée. Les œuvres philosophiques allemandes partent d'une histoire européenne antérieure qui conduit à la première moitié du vingtième siècle avec ses deux grandes guerres mondiales. Les œuvres philosophiques françaises partent de là et, dans le dernier tiers du siècle, sont reçues aux États-Unis, pays frontalement impliqué dans la production de l'advenir planétaire.

François Cusset (2003: 307) souligne qu'à partir des États-Unis la réception de la *French Theory* a été mondiale. Il parle d'une « véritable arène politico-théorique internationale nourrie de théorie française et centrée sur l'université américaine. » Depuis Stanford, ou Columbia, à travers ses commentaires anglo-américains, la *French Theory* atteint des lecteurs indiens ou argentins. Ne parlons pas du Brésil, avec son *Instituto Félix Guattari*, ni du Japon, « premier client des Presses universitaires américaines » et relais vers la Thaïlande et l'Asie du Sud-Est ».

Mais n'oublions pas les Européens, dont certains, nourris de la *French Theory*, sont, à leur tour, devenus des références sur les campus américains. Ainsi d'Antonio Negri qui, avec Hardt (2001), introducteur de Deleuze aux États-Unis, ont écrit *Empire* dont le succès a été mondial. Citons encore l'autre italien, Giorgio Agamben (2003), ou aussi l'ex-yougoslave Slavoj Žizek (2002). Les auteurs de la *French Theory* et ceux qui les prolongent, voire les renouvellent, inscrivent clairement leurs œuvres dans le souci

de l'advenir du monde. Ils proposent une orientation profondément neuve. Dans cette perspective, il y a une importance cruciale à les lire, à les comprendre, à découvrir leurs analyses, leurs conclusions.

3. Un monde d'intérêts, d'antagonismes, d'infinies différences

Foucault, Deleuze & Guattari, Derrida, Lyotard, Baudrillard, Lévinas

Rendre compte des œuvres des auteurs de la *French Theory* comme constituant une œuvre d'ensemble va – nous en sommes bien conscient – à rebours de nos conduites intellectuelles habituelles. La plupart du temps, les chercheurs et les critiques vont plutôt dans le sens opposé soulignant volontiers tel désaccord, comme celui de Derrida et de Foucault, à propos de la relation entre raison et folie chez Descartes.

Il est cependant bien clair que ce traitement nouveau tenté ici n'est pas en opposition avec les traitements habituels davantage orientés vers la distinction des œuvres pouvant aller jusqu'à l'animation de polémiques entre elles. Comme nous avons eu l'occasion de le préciser, il convient de se situer dans l'antagonisme hégélien ternaire « généraliser, particulariser, singulariser » dont nous avons montré (Demorgon, 2004) que, pour une pensée complète, aucune de ces trois orientations ne devait être dévalorisée, *a fortiori*, exclue. La généralisation que nous souhaitons présenter n'a donc aucune prétention à se substituer aux multiples visions, particularisantes et singularisantes, des œuvres dont les développements, en se poursuivant, pourront utilement jouer avec ceux que nous donnons ici.

Les auteurs pris en compte appartiennent à une génération historique. Les catastrophes du XXe siècle les ont conduits à se placer en position rétrospective/ prospective. Ils se sont attachés aux grandes œuvres philosophiques allemandes qui se situaient déjà en position rétrospective/ prospective, antérieurement aux catastrophes du XXe siècle. Enfin, le versant prospectif de leurs œuvres a été accueilli par une partie de la pensée étatsunienne, alors en position critique quant aux relations internes et externes des États-Unis.

1. Les fondamentaux communs aux auteurs de la *French Theory*, et à quelques autres, seront élaborés en référence à l'idée que les catastrophes extrêmes du XXe siècle n'ont pas pu se produire sans avoir été préparées, entretenues, développées dans les siècles antérieurs. Il était, par ailleurs, impossible que, pendant tout ce temps, et dans tous ces lieux, la pensée humaine puisse être, quant à elle, considérée comme à l'écart de tout ce qui se passait. Or, incontestablement, la pensée humaine, au long de ces siècles, s'est développée, en Occident du moins, dans une orientation spécifique constituant des identités bien affirmées, religieuses et politiques. La science, elle-même, recherchait des identités à travers régularités et constantes. Il y a là, pour Derrida, une véritable arrogance identitaire qu'il résume à travers la dénonciation du « métaphysique ». Pas de « purgatoire » pour Derrida « post-mortem ». Il est bien vivant, et déjà, à notre connaissance, dans les ouvrages de Ramond (2005), Rogocinski (2005), Sloterdijk (2006), Goldschmit (2006), récemment parus.

C'est d'autant plus heureux que l'œuvre de Derrida reste encore, en France, largement incomprise. Elle donne à certains une impression voisine de celle ressentie jadis, par leurs semblables, concernant la peinture de Picasso : l'impression d'une mystification.

À quoi cela peut-il bien tenir ? À son sérieux qui l'a conduit à voir que les humains vivent une incroyable aventure mais n'admettent pas que leur langage en fasse partie, c'est-à-dire qu'il puisse être lui aussi aventureux, pour le meilleur comme pour le pire. Si Derrida s'attaque à l'esprit « métaphysique » c'est parce que cet esprit a construit un édifice d'oppositions logiques, hiérarchisées, souvent binaires, auquel nous nous sommes mis à croire. L'un des deux termes était valorisé, l'autre dévalorisé. Par exemple : intelligible/

sensible, originaire/ dérivé, sujet/ objet, présence/ absence, intérieur/ extérieur, dedans/ dehors. Il ne s'agit pas pour Derrida de revaloriser le terme dévalorisé mais de constater qu'une stabilité, une identité, excessivement affirmées sont accordées à chacun des deux termes.

La critique par Derrida de ce dualisme des oppositions métaphysiques doit être bien comprise. Pour déconstruire le dualisme platonicien de « l'intelligible » et du « sensible » ou celui benjaminien de la conservation et de la novation, Derrida le fait par la médiation de la notion de « répétition ». Aucune répétition ne peut être identique à elle-même. Cette répétition, toujours présente, dans le passage de l'intelligible au sensible, de la tradition à la novation, implique que ces termes opposés sont, sans cesse, en mouvement l'un vers l'autre. Ce ne sont donc pas les identités, intelligible ou sensible, traditionnelle ou novatrice, qui sont premières, c'est la répétition et, avec elle, l'intérêt antagoniste qui les constitue et les déploie en perpétuel mouvement. La relation d'opposition n'est donc pas niée par Derrida, elle est bien plutôt complètement transformée en une source infinie de production de différences. Nous le voyons, c'est conjointement, que Derrida introduit les trois fondamentaux de cette nouvelle pensée du réel : l'intérêt, l'antagonisme, la profusion créatrice des différences. Ce qu'il y a de faux dans le dualisme métaphysique, c'est simplement sa pauvreté et non son intérêt et son antagonisme.

2. En fait, les identités opposées, les dualismes métaphysiques, ne sont condamnables qu'en raison de tout ce qu'ils excluent. Et en particulier l'intérêt : intérêt des sociétés entre elles dans l'espace et dans le temps ; intérêt du fonctionnement humain, en même temps actionnel, mental et langagier. Ce deuxième fondamental, l'intérêt, était ignoré. L'accent était mis sur les sociétés en tant que séparées plus que sur leurs interactions toujours considérées comme événements externes, ponctuels et localisés. De même, était ignorée la part commune que les sociétés édifiaient ensemble, à travers toutes sortes de « transductions » : échanges commerciaux mais aussi affrontements militaires au cours desquels s'échangeaient et circulaient des biens, des conduites, des techniques.

Longtemps, cette dimension de l'intérêt, ainsi largement minimisée, dans ses processus et ses produits, n'a même pas eu de nom. À la suite d'un colloque qui s'est tenu au Centre Sèvres, fut publié un ouvrage intitulé : « *Altérité. Jacques Derrida et Pierre-Jean Labarrière* ». Stanislas Breton cite Pierre-Jean Labarrière (1986 : 145, 281) soulignant la nécessité de convertir « l'altérité de différence en altérité de relation ». Ou encore : « Le mal de notre temps – et peut-être de tous les temps – c'est l'unilatéralisme des pensées par extrême ». Mieux vaudrait découvrir leur « inter-détermination. »

Stanislas Breton note qu'il y a bien là, chez Pierre-Jean Labarrière, une véritable « insistance » sur ce que le logicien et interlinguiste Couturat nommait « l'intérêt. » Aujourd'hui encore, l'intérêt fait figure de mot inconnu. Il est pourtant de la plus grande facilité d'établir une très longue liste de vocables commençant par *inter*. D'où peut provenir cette non reconnaissance, cet oubli de l'intérêt humaine, actionnelle, mentale et langagière : positive ou négative ?

Pour les auteurs de la *French Theory*, on le voit, les responsables sont une action et une pensée mettant l'accent sur des identités réduites et séparées. Une telle pensée s'est présentée comme fondamentale, se qualifiant de « philosophie de l'Être » ou de « métaphysique », prétention que Deleuze (1962) et Derrida (1967) dénoncent. Pareillement, Baudrillard (2004) dénonce « l'intégration totale de la réalité ». Cette pensée métaphysique de l'Être, de l'Un, de la Totalité avait, selon Lyotard (1983) engendré de « grands récits » d'abord mythiques et religieux ; ensuite, politiques, économiques, informationnels. Le déni de l'intérêt résultait encore de stratégies de pouvoir désireuses de se faire oublier en se faisant prendre comme l'expression directe et normale de la nature. D'où le travail de Michel Foucault (1976) pour montrer qu'il n'en était rien. Il y avait eu, à chaque fois, constitution de conduites et de pensées effectuées à partir de stratégies sociales. Ces résultats, « épistémès » et « dispositifs » finissaient effectivement par être

pratiqués et pensés par tous, comme s'ils étaient la normalité naturelle et sociale.

Enfin, Lévinas (1961, 1973, 1974, 1988), qui s'est positionné singulièrement par rapport à l'horreur de la Shoah, a produit une véritable philosophie de l'intérité humaine et cosmique. Il a été ainsi conduit à souligner qu'il y avait « autrement qu'être », « autrement que savoir » ; et qu'à « la totalité », devait être opposé « l'infini. »

3. L'idée, décisive, de devoir considérer l'intérité humaine comme plus fondamentale que sa répartition en identités réduites et séparées, s'exprimait ainsi à travers le renouvellement de la pensée des antagonismes. La production de cette pensée nouvelle de l'antagonisme tenait à la rencontre, enfin faite, entre les deux perspectives opposées de la notion. La première posait les antagonismes comme impliquant inévitablement un conflit visant à la destruction de l'autre, cela fréquemment dans l'histoire humaine. La seconde perspective, découverte dans les sciences de la nature et de la vie, posait les antagonismes comme constituant un univers de créations multiples en raison de la simple variation de leurs tensions. Cela allait des équilibres cosmiques (trous noirs et vides sidéraux) aux équilibres écologiques et à la régulation des organismes vivants : marche antagoniste des quadrupèdes ; régulation sympathique/ parasymphatique et régulation nerveuse centrale ; homéostasie/ homéorhétie. D'ailleurs, Bichat définissait la vie comme ensemble des forces qui résistent à la mort.

4. Au lieu de ne voir dans l'antagonisme que l'opposition devant se résoudre par le triomphe de l'un des opposés, l'antagonisme était reconsidéré dans son irréductibilité productrice d'univers multiples.

a. Les opposés pouvaient subsister en permanence de façon radicalement séparée. Il en allait ainsi des « différends » chez Lyotard (1983). Sensible aux travaux de Wittgenstein, il trouve dans la différence des régimes de discours (comment se situent référent, sens, destinataire, destinataire) des exemples clairs d'oppositions irréductibles entre les genres de l'ostensif, du descriptif et du normatif. On ne peut pas raisonner juridiquement à propos d'un discours scientifique et pas davantage traiter scientifiquement le juridique. Pas davantage raisonner en termes de contrat juridique dans une situation d'exploitation économique. « L'intraductibilité entre ces genres de discours crée un « différend » irréductible. Il n'y a aucune possibilité de trouver un méta discours qui les accorderait. Et pas davantage un tribunal qui trancherait dans l'un ou l'autre sens ». Proche de Lévinas, Lyotard stipule encore : « entre la phrase éthique (l'infini) et la phrase spéculative (la totalité), quel tribunal peut connaître et régler « le différend » ? Si on refuse la reconnaissance de ces oppositions, et surtout si un seul des registres de discours prétend se substituer aux autres, on entre dans le domaine du non droit. Il faut donc s'opposer aux philosophes trop bien intentionnés, comme Habermas, qui veulent nous persuader qu'en communiquant bien nous pourrions nous accorder. Nouvelle croyance, nouveau mensonge. L'étude des régimes de discours montre clairement la profondeur irréductible du dissensus qu'ils constituent. Le mieux, c'est donc de reconnaître l'existence de ces différends » qui ne peuvent pas s'arranger comme cela serait possible pour de simples litiges. Il faudrait ensuite pouvoir penser et produire un monde qui leur inventerait un autre devenir.

b. Les opposés pouvaient contribuer ensemble à une infinie multiplicité d'inventions ou d'ajustements : le « multiple » chez Deleuze (1980), la « régulation ago-antagoniste » chez Élie Bernard-Weil (1988).

c. Ou encore, les opposés se substituaient en permanence l'un à l'autre, dans l'espace et le temps. Baudrillard (1972) a fait de cette réversion la caractéristique cruciale de « l'échange symbolique. » Il relie, lui aussi, critique de la totalité, antagonisme et création d'une infinie diversité. Aucune donnée du réel ne doit s'ériger en totalité bonne repoussant les autres. Pour cela, chaque entité doit toujours entrer dans le travail de sa propre résorption. D'où le symbolisme provocateur : « Mourir c'est renaître ».

Baudrillard (2004) critique la représentation qui croit en sa possibilité d'atteindre « la réalité intégrale ». La « dualisation » combat cette illusion dans la mesure où sa dynamique antagoniste met sans cesse en travail les oppositions. Baudrillard (1976) définit « l'ambivalence » en opposition aux valeurs utilitaires, économiques ou de distinction sociale qui sont simples, unilatérales.

« Le symbolique est ce qui met fin à ce code de la disjonction et au terme « séparer ». Il est l'utopie qui met fin aux topiques de l'âme et du corps, de l'homme et de la nature, du réel et du non réel, de la naissance et de la mort. » On ne peut s'empêcher de penser à l'oxymore deleuzien qui rend compte du réel : « la synthèse disjonctive » ou, si l'on préfère, « la disjonction incluse ». Étymologiquement, le symbole entend réunir ce qui est séparé, par exemple l'anneau coupé en deux et partagé entre deux absents symbolise leur réunion. Ce qui est séparé peut être réuni ; ce qui est réuni peut être séparé : telle est l'ambivalence profonde du réel relationnel. Baudrillard indique la généralité de la réversibilité constitutive du symbolique. « Réversibilité du don dans le contre-don, réversibilité de l'échange dans le sacrifice, réversibilité du temps dans le cycle, réversibilité de la production dans la destruction, réversibilité de la vie dans la mort, réversibilité de chaque terme et valeur de langue dans l'anagramme : une seule grande forme, la même dans tous ces domaines, celle qui met fin à la linéarité du temps, du langage, des échanges économiques et de l'accumulation du pouvoir. Elle prend pour nous la forme de l'extermination et de la mort. C'est la forme même du symbolique. »

C'est aussi la garantie que le même ne peut jamais s'installer, se reproduire seul à l'infini. À l'appui, le mythe de Pénélope. Pourquoi défait-elle la nuit, la toile qu'elle a tissée le jour ? En fait, cette toile tissée le jour pourrait bien être sa nuit, celle de sa réflexion, celle de son cœur. Si la toile ne cesse de s'allonger jour après jour, elle finira par signifier que l'absence d'Ulysse est trop longue. Pénélope alors pourrait perdre foi en son retour. Elle conjure cette nuit par la nuit même au cours de laquelle elle défait la toile du jour.

Il est clair que le produit peut se faire passer pour le réel en oubliant le processus. Pénélope défait le produit pour relancer le processus. Ce qui est produit doit être détruit pour que l'abondance des déchets ne vienne pas enrayer la production à venir. Processus et produits doivent toujours pouvoir s'échanger. Nous trouvons normal que le processus engendre le produit. Or, il nous faut comprendre que le produit doit aussi reconduire au processus. L'écologie souligne aujourd'hui fortement la nécessité d'un tel antagonisme correcteur relativement plus à l'œuvre dans des systèmes qui dépendent moins des hommes.

d. De son côté, Derrida, nous l'avons vu, en posant sa critique du dualisme métaphysique, n'a nullement voulu détruire les différences. Tout au contraire. Toutefois, il y a un problème. La différence établie, consacrée est sans doute utile mais aussi dangereuse car elle nous fixe sur elle et nous détourne de toutes les autres différences. Elle nous fait rester dans l'acquis au détriment de l'actif, à partir duquel sans cesse tout diffère et se différencie. Cet Actif n'a pas de nom et Derrida (1972) lui donne celui de *différance*, à partir de ce changement minimal d'une voyelle. Il précise que ce n'est pas un concept. La *différance* est antérieure à tout concept, elle est présente à travers tous.

Pour exprimer cette complexité de l'intérité antagoniste, dans sa dimension multicréatrice, Derrida s'appuie sur un multilinguisme créateur gréco-français. Il part du mot opposition qui, en grec, se dit *énantiose* avec un τ (t). Et il glisse vers le mot *anthe*, avec θ (th) qui signifie la fleur. Par ce simple ajout d'un h au mot grec *énantiose*, il fabrique alors le mot *énanthiose*, sorte de *crase* lexicale, *mot-valise*, dont le sens peut être l'opposition-fleur. On pensera à la formule d'Héraclite rappelée par Jullien (2002) : « des différents, leur plus bel ensemble. » Ainsi, l'opposition souvent pensée comme conflit est transformée en fleur, annonciatrice de fruits, passant au besoin la promesse des fleurs, comme chez Valéry.

L'une des transformations de la langue opérée, en particulier, par les auteurs de la *French Theory*, se traduit par une multiplication des oxymores. C'est déjà le cas avec la déconstruction derridienne qui n'est pas sans évoquer l'oxymore économique de Schumpeter « la destruction créatrice. » On a parfois reproché à Derrida de s'attaquer outrageusement aux grandes œuvres de la pensée humaine. C'était bien mal comprendre l'oxymore de la déconstruction. En fait, quelque chose est détruit, mais quelque chose est construit. Si Derrida s'attaque à la différence platonicienne de l'intelligible et du sensible, c'est pour, en faisant cela, libérer un monde infini de différences. Loin d'être infidèle à l'auteur qu'il critique, il le rejoint dans son antagonisme entre la fixité de l'Être de Parménide et le changement permanent du devenir d'Héraclite. Il fonde en fait la science des mixtes qu'imaginait Platon. On a pareillement mal compris sa critique de Hegel. Évoquant l'œuvre de celui-ci comme constituant une immense pyramide élevée au-dessus de l'abîme de la mort, cette métaphore a été comprise de façon réductrice et non pas productrice. Ailleurs, Derrida a précisé qu'on n'en avait « jamais fini avec Hegel ».

L'oxymore est aussi une modalité expressive, utilisée par Deleuze et Guattari, pour mettre en évidence la complexité, l'intériorité antagoniste du réel. On a déjà vu la « synthèse disjonctive » et la « disjonction incluse ». Tout est bon pour nous faire comprendre que l'antagonisme est le cœur du réel et qu'il engendre une profusion de différences, d'où ce nouvel emprunt langagier du « rhizome ». C'est là une image non métaphorique mais descriptive d'une incessante ramification entre tous les plans du réel et de la représentation. Le rhizome fonctionne en connectant n'importe quel point du réel à un autre. Il « ne se laisse ramener ni à l'un ni au multiple... Il est fait de directions mouvantes. Il n'a pas de commencement ni de fin, mais toujours un milieu, par lequel il pousse et déborde. Il constitue des multiplicités ».

* La réversion des opposés décrite par Baudrillard est étudiée, d'une autre façon, par Derrida dans la pharmacie de Platon. D'abord, le mot « *pharmakon* » (« drogue ») oscille entre poison et remède. Socrate, accouchant les esprits, apporte-t-il le remède pour la réflexion, ou n'est-il qu'un « sorcier » (*pharmakeus*), un empoisonneur de la jeunesse qui sera, pour cela, condamné à boire la ciguë (un *pharmakon*).

Parti d'une histoire de sens contradictoire des mots, on rejoint des contradictions autrement tragiques comme celles qui conduisent Socrate à être démocratiquement condamné par la cité. Illuminante coïncidence, Socrate est né le jour du rite annuel d'expulsion du *pharmakos*, le bouc émissaire.

Le but de Derrida n'est nullement de dénoncer la confusion chez Platon, ni de la semer lui-même. Il est de rétablir la complexité négligée. Dire le *pharmakon* antérieur à la différence entre poison et remède, « dehors » et « dedans », c'est dire que le réel est dans la complexité relationnelle plutôt que dans l'opposition trop simple. S'ils ne sont pas articulés, pondérés par l'institution, les contraires internes à la cité, croissent sans limite, jusqu'au désordre suprême qui produit les extrêmes de la violence destructrice.

* Cette trop brève démonstration concernant la *French Theory*, nous allons la poursuivre autrement. Notre hypothèse est, en effet, que les fondamentaux, ici dégagés, sont également présents chez d'autres auteurs français. Nous ne pouvons certes traiter de tous. Nous nous référerons à l'anthropologie structurale de Lévi-Strauss (1958) à la psychologie historique des Grecs de Jean-Pierre Vernant (1971). De même, aux tout récents travaux de l'anthropologie des différences ontologiques et fonctionnelles de Descola (2005) auquel nous ajouterons la création littéraire d'Edouard Glissant (1997). Les œuvres de ces deux derniers auteurs nous donneront un exemple exceptionnel d'équilibration de l'antagonisme hégélien ternaire, du général, du particulier, du singulier, à travers ce qu'on peut nommer des « totalités détotalisées. »

4. L'intérité antagoniste différenciatrice des mythes (Lévi-Strauss, Vernant...)

Il est clair que ni Lévi-Strauss (1958) ni Vernant (1971) n'appartiennent à l'ensemble de penseurs et de chercheurs dont nous venons de voir la relative unité. Pourtant, nous pouvons entendre nombre d'interférences entre les uns et les autres, à travers l'étude des mythes. Nous n'aurions sans doute pas entrepris cette écoute si nous n'avions pas pu bénéficier de la recherche de synthèse effectuée par Lucien Scubla (1998).

On rappellera d'abord la rencontre décisive qui eut lieu aux États-Unis entre Jakobson (1963) et Lévi-Strauss, au sein de « l'université en exil ». La référence fondatrice commune à la linguistique et à l'anthropologie structurales est qu'un ensemble d'oppositions réglées, arbitraires, suffit pour engendrer la possibilité de produire tel ou tel système. Rites et mythes peuvent grandement différer, quant aux contenus, mais partent cependant d'un nombre limité d'oppositions formelles fondatrices.

Lévi-Strauss y trouve le « Sésame » d'une anthropologie qui pourra en finir avec l'exclusion des prétendus sauvages. On les juge tels, par exemple dans le totémisme, du fait de certaines identifications entre monde humain et non humain. Ils sont simplement, comme nous, dans la logique de la codification. Patrice Maniglier (2002 : 771) le souligne « le symbolisme animal n'a pas sa raison d'être en lui-même mais comme moyen pour transmettre des messages ». La pensée humaine est « une », et ses soucis fondamentaux sont les mêmes. Rites et mythes ne font qu'en parler à leur manière qui, à des variantes près, ne sont pas d'hier mais de toujours. Ce n'est toutefois pas l'esprit humain qui est structuré de façon innée, ce sont les structures de sa relation au monde qui se maintiennent.

C'est pour sauvegarder cette unité du genre humain que Lévi-Strauss, contre Sartre par exemple, n'a jamais voulu considérer au premier plan les évolutions historiques. Intérité d'une multiplicité antagoniste réglée, régulée, tels apparaissent mythes et rites. Nous en donnerons cinq exemples fondamentaux, s'ordonnant de la nature à la société, et de la société en équilibre à la société détruite.

1. On ne peut choisir entre deux perspectives irréductiblement opposées, puisque c'est leur tension qui engendre un univers, à l'exemple de la nature, vue par la mythologie *pueblo*. Celle-ci ne manque pas d'opposer la vie et la mort. Mais elle distend ce brutal dualisme, elle en déploie l'intérité complexe, à travers la triade « agriculture, chasse, guerre ». Elle continue. Par exemple, entre l'agriculture et la chasse, elle déploie la triade « herbivores, charognards, prédateurs ». C'est à partir de l'articulation entre les opposés maintenus que se déploie le monde.

2. Les oppositions structurent la nature et la vie sociale. Celui qui les refuse se retrouve pétrifié au beau milieu d'elles. Pour Lévi-Strauss (1973 : 175-233), la geste d'Asdival des Indiens Tsimshian, déploie le même problème dans plusieurs domaines : géographique (sommets et vallée, haut et bas), techno-économique (chasse en montagne et chasse en mer, haut et bas, terre et eau), sociologique (aîné et cadet), cosmologique (ciel et monde souterrain terre). Après avoir oscillé entre toutes ces directions, Asdival s'installe à mi-hauteur. Il est alors changé en pierre. Toutes ces impossibilités de médiation, entre les oppositions, aboutissent à la mort.

3. Deux fondements incompatibles peuvent devoir pourtant être maintenus ensemble. Le mythe d'Œdipe, selon Lévi-Strauss (1958), le met bien en évidence. La langue-culture grecque dit que les Grecs sont autochtones, nés du sol même de leur terre mais cela entre en contradiction avec la reproduction sexuée. Au lieu de proposer un choix, le mythe d'Œdipe propose une triple régulation. En effet le vrai problème n'est pas d'opposer les deux modes de reproduction mais de comprendre qu'ils doivent se composer entre eux comme chacun à l'intérieur de lui-même.

À sous-évaluer son origine chtonienne, en négligeant ce signe qu'est son pied

enflé, Œdipe rencontre le sphinx. Il échappe au sphinx par sa culture qui lui permet de comprendre le langage mythique de l'énigme à savoir que l'être humain est celui qui sait s'adapter aux situations successives en marchant à quatre pattes puis sur deux jambes et enfin sur trois avec son bâton de vieillesse. Mais, par ailleurs, une autre culture lui manque puisqu'il ignore son ascendance et ainsi tue son père et épouse sa mère, détruisant la parenté par défaut et par excès. Il aurait mieux valu qu'il puisse bénéficier de l'équilibration familiale (patrilinéaire !) socialement instituée.

L'intégration dans une société organisée, cohérente avec elle-même et où sont pris en considération, ensemble, la famille et le groupe social, aurait permis d'éviter tous ces désordres. Savoir qui l'on est, c'est en même temps savoir de qui on est né, comment on se réfère à ses deux parents, et de quelle société on dépend aussi. Ainsi, on naît de ses parents mais cela dans un pays : les deux naissances, opposées dans une logique étroite, sont solidaires dans une logique étendue et profonde. Pour souligner la complexe pensée antagoniste et complémentaire à l'œuvre dans les mythes, ajoutons que l'interprétation du mythe d'Œdipe avait été déjà développée par Marie Delcourt (1944) dans une direction supplémentaire : celle des rites d'accession à la royauté.

4. L'ordre institué ne peut, à lui seul, faire loi absolue. Il doit faire place à son opposé : le renversement de l'ordre. Ainsi, selon Lowie (1969), l'organisation sociale des Natchez met en avant l'introduction, dans un ordre sociologique donné, de dispositifs qui le subvertissent. Une correspondance a pu être faite entre cette modalité sociale et une modalité naturelle animale nommée *pecking order*. On désigne ainsi des relations de subordination observées « chez les oiseaux de basse-cour et d'autres animaux, où il arrive que A domine B, B domine C, et que, cependant, A ne domine pas C mais, au contraire, est dominé par lui. » (Scubla, 1998 : 30). L'aristocratie des Natchez est hiérarchisée en trois catégories. Du sommet à la base : les soleils, les nobles, les honorables et, en dessous, le Peuple dont les membres sont nommés, brutalement, les « Puants ». Pourtant, « les Natchez autorisent et même prescrivent l'union de la noblesse, y compris des soleils, avec les gens du commun, la règle s'appliquant aux deux sexes. » Bel exemple d'institution posant un principe correctif de ré-équilibration des opposés.

5. Quand les opposés s'articulent de moins en moins bien, le risque est que cette articulation ne puisse plus ré-advenir qu'en passant par le désordre et la violence absolus. Le mythe hésiodique des races, selon Vernant (1971), présente ce renversement positif mais qui ne se met en œuvre qu'à partir d'une crise exceptionnelle extrême. Les trois races sont d'or, d'argent et de bronze. D'abord, le roi, sacré, apaise les conflits et met à mort les victimes sacrificielles. Ensuite, le guerrier soumet sa lance au sceptre du roi. Enfin, « le troisième niveau est celui de l'activité laborieuse qui empêche l'émulation économique de dégénérer en rivalité pure... Mais que le roi néglige ces devoirs rituels, que les guerriers abusent de leur force, que le libre cours soit laissé chez les producteurs à la discorde et à la querelle », c'est bientôt la violence généralisée. À l'opposé absolu de ce qu'est le roi, apparaît alors l'anti-roi, expression même de cette violence généralisée. Son sacrifice est alors l'unique solution permettant le retour à la paix. En le sacrifiant c'est le peuple qui se fait sacrificateur, occupe la fonction du roi et, du coup, réinstalle la fonction royale, sa symbolisation puis, par la suite, son individualisation nouvelle.

* On aura compris la gradation des cinq mythes : les trois premiers mythes mettent en scène l'articulation des opposés, soit en présentant directement les avantages (mythe *Pueblo*), soit en indiquant les échecs quand cette articulation ne se fait pas (geste d'*Asdiwal*, mythe d'*Œdipe*). L'intérité antagoniste implique que la domination d'un « ordre » n'aille pas sans articulation avec sa subversion. L'échec de cette articulation peut conduire à un désordre extrême qui, paradoxalement, sera seul convainquant pour déclencher le retour à son contraire : la construction d'une nouvelle articulation entre les opposés (mythe 5 : les races d'*Hésiode*). Par contre, ce passage par le désordre extrême peut être évité si une articulation antagoniste supérieure est mise en place pour mieux traiter la violence identitaire et rouvrir les identités (mythe 4 : les *Natchez*).

Les mythes traitent donc clairement de l'équilibration naturelle (mythe *Pueblo*). Ils traitent surtout des paralysies et des catastrophes qui surviennent, quand les individus ne savent pas faire surgir un monde à partir de ses opposés. C'est le cas d'*Asdiwal*. C'est aussi le cas d'*Œdipe* qui est dans l'incapacité de relier les deux ordres du biologique et du social qui sont tous deux nécessaires pour fonder l'identité toujours relationnelle d'un être. Enfin, les deux derniers mythes dont nous avons traité sont d'une importance cruciale. Ils exposent de façon lumineuse que toute société – ou ensemble de sociétés – persistant dans l'organisation hiérarchique qu'elle se donne, néglige la complexité du réel. Celle-ci, potentialisée, tôt ou tard s'actualise entraînant la société qui l'a négligée jusqu'à la catastrophe. Le plus souvent, les sociétés n'y échappent pas dans la mesure où elles cherchent à sauvegarder leur organisation et la position hiérarchique qui en résulte. Elles le font par tous les moyens à leur disposition, sans même tenir compte de leur incompatibilité. C'est ainsi que l'Occident chrétien ou laïc a penser pouvoir conjoindre ses idéaux de charité et de fraternité avec la pire exploitation d'autres hommes, par exemple dans l'esclavage. Comme avec la banalisation du meurtre dans les guerres prétendues de défense, quand elles étaient de conquête. Le phénomène est si présent dans l'histoire humaine qu'il était là encore indispensable de lui donner un nom pour le faire mieux apparaître, en raison de ses nombreux emplois en linguistique et en biologie. Le terme de « crase » nous a paru convenir. Il nous permettra non seulement de traiter ensemble de phénomènes différents mais de les repérer dans la réciprocité de leur genèse. La plus évidente des crases du passé est à coup sûr celle qui prétendit pouvoir conjoindre le nationalisme et le socialisme. L'islamisme radical aujourd'hui opère une crase entre des références religieuses anciennes et des références économiques, informationnelles, technologiques actuelles, au service d'une politique cherchant à (se) prouver la possibilité de déstabiliser les sociétés dominantes. Il ne faudrait pas conclure des exemples précédents que la crase doit être systématiquement penser comme étant de l'ordre du mal. En fait, il convient de la situer au cœur de l'antagonisme qu'elle compose avec l'articulation. C'est par incapacité d'articuler les opposés que la crase se met en place comme tentative de forcer leur composition sans effectuer le travail nécessaire pour y parvenir. Cela parce qu'en général, quand la crase opère, les conditions de l'articulation n'ont pas été réunies. Nous reprendrons tout cela pour mieux comprendre la complexité de notre présent dans le rapport entre les Etats-Unis, l'Europe et le monde. Pour le moment, retenons que le langage mythique nous a prévenus. Toute société bien organisée devrait toujours inclure un correctif à son organisation dominante, correctif par lequel le réel négligé peut continuer à faire signe.

Une autre façon de prendre conscience de ces difficultés a, dans l'ensemble d'auteurs que nous avons étudiés, été trouvée à partir d'une critique de la « totalité ». En effet, la totalité n'est jamais acquise, à travers nos représentations toujours limitées. En fait, là encore, la totalisation comme la généralisation ne doivent pas être à craindre, prises dans l'antagonisme avec la singularisation et la particularisation. Pour le dire dans le langage même de l'antagonisme, la totalisation ne devient dangereuse, c'est-à-dire totalitaire que lorsqu'elle ne peut pas être, en même temps, détotalisée, c'est-à-dire soumise à l'infinie production des différences, particulières et singulières. Nous en donnons, ci-après, deux exemples. D'abord, avec l'anthropologie des différences ontologiques et fonctionnelles de Descola. Ensuite, avec la poétique de la relation dans le « Tout Monde » proposée par Glissant.

5. Des totalités détotalisées en anthropologie et en littérature (Descola, Glissant)

Une façon partageable de combattre la réduction des différences a été magnifiquement mise en œuvre par Philippe Descola (2005). Conscient de l'extrême diversité des cultures humaines, il cherche comment nous y faire accéder, compte tenu de notre enfermement dans nos propres dominantes culturelles. Il choisit de s'appuyer sur deux sortes de schèmes intégrateurs de toute expérience humaine. D'une part, des schèmes d'identification, universellement à l'œuvre dans la mesure où ils établissent ressemblances et différences

entre humains et non humains, à la fois du point de vue de leur extériorité et de leur intériorité. D'autre part, des schèmes de relation dont les trois premiers se renversent et se composent : donner, prendre, échanger ; les trois suivants constituent des relations dissymétriques, hiérarchisées : produire, protéger, transmettre.

1. les schèmes d'identification vont déterminer quatre imaginaires ontologiques des humains et des non humains :

a. le totémisme distingue des univers totémiques différents les uns des autres. Par contre, à l'intérieur de chaque univers totémique, humains et non humains sont associés et considérés comme semblables aussi bien en intériorité qu'en extériorité. Chaque univers totémique est ainsi cohérent et constitue un cosmos à lui seul. D'où la dénomination de « cosmogénisme » que Descola attribue au totémisme.

b. tout à l'opposé, l'analogisme voit humains et non humains différents en tout, intérieurs comme extérieurs. Mais pour éviter d'être dans l'impossibilité de les penser, il établit entre eux des analogies secondes, d'où son nom. Il y aura, par exemple, une analogie, d'une part, entre le ciel et la terre, d'autre part entre l'empereur fils du Ciel et le peuple. Ou encore, une analogie entre l'aîné qui protège le cadet, le berger qui protège son troupeau, l'agriculteur qui protège ses plantes.

c. L'animisme, lui, voit humains et non humains différents en extériorité mais semblables en intériorité. Cette similitude des intériorités leur permet de communiquer en dépit de leurs apparences différentes.

d. Enfin, notre ontologie « moderne » voit humains et non humains strictement séparés en ce qui concerne l'intériorité, celle-ci atteignant un très haut niveau chez les humains. Par contre, du point de vue de leur extériorité, les corps, humains ou non humains, relèvent, tous, pareillement des sciences physico-chimiques.

Liée à cette quatrième ontologie, notre pensée exclut les trois autres alors quelle se prétend scientifique et objective. Descola nous montre que la totalisation qu'il effectue est ainsi détotalisatrice de notre ontologie dominante. On est finalement, certes d'une autre façon, très proche de la déconstruction derridienne. Notre ontologie naturaliste n'est pas détruite mais elle découvre ses limites en se resituant dans la simple reprise en compte des autres ontologies inventées avant nous par les humains. Quand on sait par exemple l'importance de l'analogisme dans les créations mentales et langagières de l'Inde et de la Chine, on peut imaginer l'importance pour l'avenir de la redécouverte à laquelle nous convie Descola.

2. Il continue sa démonstration à partir des schèmes de relation antagonistes et réversibles comme « donner, prendre, échanger » ; ou dissymétriques et hiérarchiques comme « produire, protéger, transmettre ».

a. La prédation peut se percevoir comme affrontée à des situations d'ajustement aux offres limitées de la nature. On est là sans doute à la source des imaginaires malthusiens ou des imaginaires écologiques. Dès lors, la prédation où prendre sans redonner l'emporte, appelle son inverse : le don où donner sans retour va de soi. Entre ces deux extrêmes de toute façon irréductibles, qui ont pu avoir pour modèle la chasse ou le soin des enfants, l'échange peut proposer sa dynamique de déséquilibres et d'équilibres, par exemple dans le troc puis le commerce.

Distinguer ces trois modes de relation permet aussi de voir comment l'imaginaire sociétal d'aujourd'hui s'en est fabriqué un mixte, assez pervers, dans lequel l'échange sous le masque de l'équilibre est largement prédateur ; et attend du don qu'il soit réparateur.

b. Entre les trois autres modes relationnels, « produire, protéger, transmettre », l'Occident a privilégié la production. Elle pose « un rapport spécifique d'engendrement entre un sujet et un objet... un agent bien individualisé projette son intériorité sur une matière indéterminée... il fait exister une entité dont il est le seul responsable et qu'il peut ensuite s'approprier pour son usage, ou échanger contre d'autres réalités du même type » (Descola, 2005 : 445).

À côté de la production qui instaure une « connexité génétique », la protection engendre une « connexité spatiale » entre le protecteur et l'environnement qu'il protège. La protection, à certains moments, a particulièrement structuré certaines sociétés du pourtour de la Méditerranée. Le poème des « Géorgiques » de Virgile peut être considéré comme le chef d'œuvre littéraire magnifiant un univers de la protection. Enfin, la transmission engendre une « connexité temporelle » valorisant le précédent maillon de la chaîne générationnelle et, par là, ceux qui l'ont aussi précédé. Ainsi, en Chine, le culte des ancêtres s'intègre dans le procès continu des générations. Une partie de l'Afrique de l'Ouest fait, aussi, de la transmission sa référence première. Les six modalités relationnelles ainsi étudiées par Descola se composent avec les quatre ontologies identificatrices précédemment étudiées et font que l'humanité a déployé une pluralité éblouissante de types de sociétés, en fonction d'imaginations et de pratiques différentes.

* Glissant entend nous redonner tout cela dans notre quotidienneté mondialisée d'aujourd'hui. D'abord, il faut nommer clairement les totalités dont nous sommes nés : « L'Hébraïsme, la Chrétienté, l'Islam relèvent de la même spiritualité de l'Un et de la même croyance en une vérité révélée. Trois religions monothéistes apparues autour du bassin méditerranéen et qui ont engendré toutes trois des absolus de spiritualité et des combles d'exclusion, des élévations de suprême intensité, tout comme les mêmes fondamentalismes, tour à tour exacerbés... La pensée de l'Un qui a tant magnifié, a tant dénaturé aussi. Comment consentir à cette autre pensée qui transfigure sans offusquer par là ni détourner le Divers ? Car c'est la diversité qui nous protège, et s'il se trouve, nous perpétue. » (Glissant, 1997 : 157)

Ainsi, comme chez les philosophes et les anthropologues que nous venons d'étudier, on trouve chez Glissant cette même invocation à la Diversité, infinie création des différences. Les condamnations doivent plutôt laisser la place aux oppositions qui se maintiennent. Les philosophes Héraclite et Parménide entrent en consonance avec les poètes Segalen et Mallarmé (Glissant, 1997 : 159). En ce sens, « le monde » n'a pas à bannir « le lieu », ni « le lieu » « le monde ». Certes, il y a « le monde » comme totalité qui est si dangereusement proche du totalitaire. Aucune science ne nous en procure une opinion réellement globale, ne nous permet d'en apprécier l'inouï métissage, ne nous fait connaître comment sa fréquentation nous change ».

Cependant, l'écriture a le privilège de pouvoir nous rapprocher d'une telle connaissance. « Ce dire de l'écriture... fait aussi que nous ressentons pourquoi c'est « le monde » comme totalité et non pas une partie exclusive du monde, élue ou privilégiée, qui nous transporte. Nous découvrons que l'endroit où nous vivons, d'où nous parlons, nous ne pouvons plus le distraire de cette masse d'énergie qui, au loin, nous sollicite. Nous ne pouvons plus en saisir le mouvement, les infinies variances, les souffrances et les plaisirs, si nous ne l'accordons pas à cela qui bouge si totalement pour nous dans la « totalité monde ». La « partie exclusive » que serait notre lieu, nous ne saurions en exprimer l'exclusivité si nous la tournons en exclusion. Nous concevriions alors une totalité qui réellement toucherait au totalitaire. Mais, au lieu de cela, nous établissons « Relation » (Glissant, 1997 : 120). Dès lors, à travers la « poétique de la Relation », à travers la « créolisation », le poète peut nous faire l'offrande d'un imaginaire de l'avenir humain transfiguré par rapport aux drames et aux tragédies du passé.

« La créolisation est imprévisible. Elle ne saurait se figer, s'arrêter, s'inscrire dans

des essences, dans des absolus identitaires... Ce qui perdure dans le changement ou le change ou l'échange, c'est peut-être d'abord la propension ou l'audace à changer. Je vous présente en offrande le mot « créolisation », pour signifier cet imprévisible de résultantes nouées, qui nous gardent d'être persuadés d'une essence ou d'être raidis dans des exclusives. » (Glissant, 1997 : 26). Dans cette perspective, à la recherche de l'articulation des contraires, Glissant rejoint Deleuze et Guattari (1980). Il écrit : « le poète tâche à enrhizomer son lieu dans la totalité, à diffuser la totalité dans son lieu : la permanence dans l'instant et inversement, l'ailleurs dans l'ici et réciproquement. » Autre jonction des contraires.

Derrida, dans « le monolinguisme de l'Autre », souligne qu'il y a plus d'une langue dans une seule et même langue et qu'en ce sens monolinguisme et multilinguisme ne sauraient être séparés. Glissant écrit : « Le multilinguisme n'est pas quantitatif. C'est un des modes de l'imaginaire. Dans la langue qui me sert à exprimer, et quand même, je ne me réclamerai que d'elle seule, je n'écris plus de manière monolingue. » Descola et Glissant, chacun dans son domaine, nous ont démontré comment, si une totalité pouvait devenir totalitaire, elle pouvait aussi devenir critique et heuristique en se détotalisant. François Cusset (2003 : 344) l'avait parfaitement compris quand il écrit : « Deleuze, Foucault, Lyotard et même « l'hypercritique » derridienne incarnent ainsi partout, sauf en France, la possibilité d'une critique sociale radicale *continué* mais, par rapport à Marx, enfin détotalisée, affinée, ramifiée, ouverte aux enjeux du désir et de l'intensité, des flux de signes et du sujet multiple, les outils, en un mot d'une critique sociale pour aujourd'hui. »

6. L'intérité antagoniste destructrice et créatrice, dans l'histoire

Les philosophies de l'histoire avaient déjà démontré leur faiblesse, de Bossuet à Hegel et à Marx. Cela n'a pas empêché les récentes tentatives, discutables, discutées et finalement malheureuses d'un Fukuyama (1992, 1999) et d'un Huntington (2000). Toutefois, faire son deuil des philosophies de l'histoire n'est pas remettre toute réflexion et toute analyse. Par contre, ce qui peut être fait, c'est de produire, selon la formule américaine, une « théorie fondée ». En aucun cas, celle-ci ne pourra, par extrapolation, nous donner l'avenir.

À cet égard, les fondamentaux, mis en évidence par l'ensemble des auteurs que nous venons d'étudier, sont incontestablement d'une grande aide pour pouvoir, aujourd'hui, penser autrement l'histoire. Celle-ci peut apparaître selon trois sortes de manifestations incontestables, à la fois distinctes et associées. Selon la première, l'histoire est conflit. Selon la seconde, elle est articulation, au moins momentanée, des rapports de forces à travers des institutions. La troisième perspective, qui englobe les deux précédentes, est celle de l'intérité humaine antagoniste, qu'elle soit destructrice ou constructive.

Avec la planétarisation, les emprunts entre cultures à l'occasion des échanges, commerciaux ou guerriers, sont devenus plus lisibles aujourd'hui. D'où, le développement de l'analyse interculturelle. Dès la première moitié du XXe siècle, l'anthropologue américain, Ralph Linton (1936, 1968) le souligne magnifiquement en écrivant : « *Après son repas, le citoyen américain se dispose à fumer, habitude des Indiens américains, en brûlant une plante cultivée au Brésil, soit dans une pipe venue des Indiens de Virginie, soit au moyen d'une cigarette venue du Mexique. S'il est assez endurci, il peut même essayer un cigare, qui nous est venu des Antilles en passant par l'Espagne. Tout en fumant, il lit les nouvelles du jour imprimées en caractères inventés par les anciens Sémites, sur un matériau inventé en Chine, par un procédé inventé en Allemagne. En dévorant les comptes-rendus des troubles extérieurs, s'il est un bon citoyen conservateur, il remerciera un Dieu hébreu, dans un langage indo-européen, d'avoir fait de lui un Américain cent pour cent !* »

Cette interculturalité enchevêtrée fait même aujourd'hui partie de la conscience populaire, comme en témoigne un texte actuel, longtemps photocopié, finalement

édité en carte postale : « *Ton Christ est juif. Ta voiture est japonaise. Ta pizza est italienne et ton couscous algérien. Ta démocratie est grecque. Ton café est brésilien. Ta montre est suisse. Ta chemise est indienne. Ta radio est coréenne. Tes vacances sont turques, tunisiennes ou marocaines. Tes chiffres sont arabes. Ton écriture est latine, et... tu reproches à ton voisin d'être un étranger !* »

L'intérêt de cette prise de conscience d'une telle mixité, d'un tel métissage planétaires qui, d'ailleurs, se poursuivent toujours, est de nous obliger à poser clairement la question : pour en arriver là, faut-il absolument en passer toujours par les pires violences ? Il n'est plus aujourd'hui question d'imaginer la suppression radicale des violences. Par contre, au cœur même d'antagonismes fondamentaux qui restent irréductibles et structurent le réel, les acteurs humains ont la possibilité d'aller vers leur destruction réciproque ou vers leur création mutuelle. Ils ont la possibilité d'inventer d'autres univers, une autre intérité. Toutefois, pour y parvenir, mieux vaut être en mesure de connaître et de comprendre les antagonismes irréductibles, fondamentaux. Ceux-ci, en histoire, donnent toujours l'impression d'être liés à des identités : des identités de personnes, de groupes sociaux, de sociétés. Mais une question est restée longtemps sous-jacente et insuffisamment comprise : celle des liens qui se tissent entre individus et sociétés, les conduisant à constituer des ensembles qui se sentent en opposition et envisagent même de se détruire.

On a pu voir que Michel Foucault s'était profondément attaché à cette question. Il avait récusé la séparation un peu trop facile entre des gouvernants, qui avaient des volontés, et des populations qui s'y laissaient prendre. Il a montré comment la création mentale, pratique et langagière, était sans cesse à l'œuvre dans le devenir des sociétés, à travers certains « dispositifs » acceptés comme allants de soi et constituant la totalité de l'expérience d'une période historique. C'est bien en effet, comme nous allons voir, à travers leurs activités que les acteurs humains s'engendrent eux-mêmes et engendrent leurs formes de société.

7. Des secteurs d'activité aux formes de société (Dumézil, Benveniste)

Les études d'histoire des religions conduites par Dumézil (1947, 1995) et celles du *Vocabulaire des institutions indo-européennes* conduites par Benveniste (1969), ont montré que l'ensemble des sociétés indo-européennes avaient inventé leurs structures, leurs cultures, leurs évolutions stratégiquement autour d'une dynamique interne plaçant au sommet une relative et diverse alliance du politique et du religieux, contrôlant l'économie placée à la base.

Une dynamique précédente avait fait partie du passage des sociétés communautaires tribales aux sociétés royales. Elle avait opposé les chasseurs-cueilleurs, les éleveurs nomades, les agriculteurs sédentaires. On en trouve trace dans la Bible, avec le mythe d'Abel et Caïn. Le premier fait à Dieu un sacrifice qui fait couler le sang de son agneau et Dieu l'accepte. À l'opposé, Caïn offrant ses fruits et ses légumes voit son sacrifice refusé. Se révoltant contre ce rejet, Caïn l'agriculteur s'impose en tuant son frère pasteur. La trace de ces conflits est encore présente dans les westerns. Les sociétés communautaires tribales étaient limitées par le nombre de leurs membres. La croissance démographique va rendre inévitable une organisation de l'ensemble de la société qui prendra la forme du royaume. En effet, deux activités spécifiques émergent. À l'époque des sociétés communautaires, la communauté était, tout entière, sacrificatrice. Chacun exorcisant par là même sa propre violence. Dans des sociétés trop nombreuses, cela devient impossible et la fonction sacrificielle est dévolue à une caste unique avec son personnage principal, le grand prêtre, ou le roi sacrificateur.

Mais un autre regroupement d'acteurs, différenciés par leurs activités, devait avoir lieu : celui des guerriers dont la spécialisation permet au reste de la société de vaquer à ses occupations, en principe en sécurité.

Toute cette organisation met en évidence la tripartition hiérarchique des secteurs

d'activité. On a au sommet la responsabilité religieuse, sacrificielle, associée à la responsabilité politique et guerrière et, à la base, l'exercice productif pouvant donner lieu à une hiérarchie secondaire de ces activités. Certaines comportant des conditions pénalisantes pouvant être à l'origine d'un quatrième niveau, relativement plus inférieur. Ces niveaux n'ont pas été mis en évidence directement comme tels, mais à travers des analyses, fines, des hiérarchies des Dieux et des héros dans les Panthéons et les épopées de ces sociétés.

Ces travaux de Dumézil et de Benveniste intervenaient au cœur d'une importante polémique introduite par et autour de la pensée marxiste. Pour celle-ci, c'est dans le secteur économique qu'il fallait chercher les références décisives permettant de comprendre le devenir des sociétés. Le politique n'était que second ; sans parler du religieux, simple superstructure idéologique. A l'opposé, Weber (1905) avait tenu à montrer qu'à travers le protestantisme l'économique avait reçu une aide décisive du religieux pour sa montée en puissance. Tout cela indiquait cependant, de mieux en mieux, qu'il y avait, entre individus et sociétés, la médiation des secteurs d'activité. À mesure que leur importance était découverte, ici ou là, les secteurs d'activité recevaient des noms différents : « ordres d'activité » pour Baechler (1982), « champs » pour Bourdieu (2000), ou « systèmes », en Allemagne, pour Luhmann (1984), se référant aux travaux du sociologue américain Talcott Parsons.

L'humanité des royaumes et des empires vivait déjà largement avec une certaine conscience de la tripartition du religieux, du politique et de l'économique. Cela n'était pas alors exprimé en termes sociologiques généraux mais à travers les mythes. Nous avons d'ailleurs déjà, ci-dessus, rencontré la tripartition chez Vernant : avec le mythe hésiodique des trois races, d'or, d'argent et de plomb. On a également chez Platon la tripartition de l'âme (esprit, cœur, entrailles) et celle de l'organisation sociale (gouvernants, guerriers, producteurs. Plus près de nous, Georges Duby (1978) a décrit les trois ordres de l'imaginaire féodal : les prêtres, les guerriers, les travailleurs, « *oratores, pugnatores, laboratores.* »

La prise de conscience plus sociologique s'est effectuée au fur et à mesure que se développait l'étude des sociétés. Il a fallu la naissance de l'analyse des Lois et des Constitutions chez les Grecs, la désignation par Aristote de l'homme comme animal politique, les travaux de Hobbes, de Montesquieu. Il a fallu bien plus tard, l'atteinte par les acteurs de l'économique d'une position dominante engendrant les nations industrielles marchandes ; et, conséquemment, les travaux de Marx, pour que le secteur économique se découvre dans sa spécificité et son autonomie. La connaissance de ces évolutions séculaires conduisait à comprendre que finalement c'était bien la dynamique conflictuelle et d'arrangements hiérarchiques des secteurs d'activité qui commandaient les grandes formes de société : royaumes et empires puis nations industrielles marchandes. De nombreuses études allaient leur être consacrées : celles de Baechler (1985, 2002) à partir du capitalisme ; de Deleuze & Guattari (1972) à partir des types de codages communicationnels des sociétés ; de Girard (1972) et d'Atali (1977) à partir des modes de conjuration de la violence ; de Gaudin (1989) à partir de l'évolution technologique ; de Debray (2000) à partir de la différenciation médiologique ; de Lévy (1998) à partir de la relation entre universel et totalisation, de l'époque tribale à *Internet*.

Les travaux de ces auteurs dont nous avons rendu compte (Demorgon, 2002) conduisaient au constat de la différence radicale entre royaumes et empires et nations modernes, industrielles marchandes. Or, c'était bel et bien le renversement dans l'agencement hiérarchique des secteurs d'activité qui était à l'origine de cette différenciation radicale. Cela rejoignait les analyses de Dumézil et de Benveniste. Royaumes et empires étaient effectivement organisés, en fonction d'une hiérarchie tripartite des activités, plaçant au sommet le religieux, au milieu le politico-militaire et à la base l'économique. Cela était même vrai au-delà des sociétés strictement indo-européennes. Durand-Dastès (1993) le confirme pour l'Inde ; Duby (1987)

pour l'Égypte ; et Dagron (1996) pour l'Empire byzantin. Une telle organisation se reproduisit en Chine, à travers tous les avatars historiques. Par contre, en Europe, le déploiement d'une telle organisation fut toujours en relative difficulté. Les acteurs du religieux et les acteurs du politique oscillaient constamment dans leur association/dissociation. Plusieurs moments de l'histoire européenne sont, à cet égard, célèbres : la lutte entre les partisans du Pape et ceux de l'Empereur ; la genèse du Protestantisme comme volonté de sauvegarder le politique local dans chaque principauté contre un contrôle religieux, direct ou indirect, de la Papauté ; ou encore, la genèse des Églises nationales et surtout de l'Église anglicane.

Cette dissociation répétée, prolongée, entre le religieux et le politique allait grandement faciliter la dynamique des acteurs économiques pour échapper relativement au contrôle du religieux et du politique. D'autant plus que ces acteurs économiques établissaient avec de nouveaux acteurs, ceux de l'information, une alliance singulièrement dynamique. Il faut bien voir que ce fut là une évolution de plus de cinq siècles avec, successivement le commerce hanséatique au nord de l'Europe, les Cités marchandes italiennes se libérant de l'Empire romain d'Orient, la redécouverte de l'Antiquité, la méthode expérimentale, l'Humanisme, la Renaissance, la Réforme, l'imprimerie, l'Encyclopédie, les Lumières. Et, finalement, la genèse de sociétés constitutionnelles et parlementaires. Aux Pays-Bas avec la manifestation d'une indépendance farouche contre toute domination royale impériale. En Grande-Bretagne, les nobles et grands bourgeois, horrifiés de la double contrainte subie avec l'absolutisme des Stuart et la dictature puritaine de Cromwell, parviennent à se constituer en Assemblée, préférant délibérer de leurs désaccords plutôt que de s'entretuer, fondant ainsi le Parlementarisme. Et, en fin de compte, la nation industrielle marchande.

La dynamique des secteurs d'activité, enrayée en Chine, avait pu rester à l'œuvre en Europe et contribuer ainsi à cette mutation décisive à l'origine de la modernité. Cela n'aurait jamais été possible sans ces processus d'évolution mal compris que sont les « transductions » étudiées singulièrement par Gilbert Simondon (1989). La principale transduction qui intervint, dans toute cette dynamique conflictuelle des secteurs d'activités, fut la captation du sacré, successivement, par le religieux, le politique, l'économique. Cette dernière captation fut bien mise en évidence par Max Weber. Ajoutons maintenant qu'une telle captation correspond, précisément, à la troisième modalité de « l'acculturation antagoniste », processus mis en évidence par Georges Devereux, processus crucial pour la compréhension du renouvellement des sociétés, à travers leurs interactions mêmes.

8. Devenirs historiques et acculturations antagonistes (Devereux)

La complexité de l'histoire humaine tient à ce que les sociétés luttent entre elles, avec leurs ressources culturelles propres, mais en cherchant à se fortifier par l'acquisition des ressources culturelles de leurs adversaires. Devereux a décrit les trois moyens principaux de cette « acculturation antagoniste ». Nous les présentons avec l'exemple du Japon.

1. L'antagonisme peut commander un isolement défensif. Il y aura suppression de tout contact. Le Japon s'est fermé aux étrangers pendant deux siècles et demi.

2. Si la société est contrainte au contact, elle imposera un filtre critique sur toutes les caractéristiques culturelles étrangères et renforcera sa propre culture. Agressé par l'*ultimatum* américain, le Japon va rétablir son régime impérial traditionnel, avec l'ère *Meiji* en 1868.

3. Enfin, et c'est sans doute la voie la plus féconde, la société menacée va tenter de reprendre les ressources culturelles spécifiques de l'adversaire pour se les approprier. Le Japon comprend que si l'Occident se permet une telle arrogance à son égard, c'est qu'il peut s'appuyer sur sa nouvelle puissance industrielle. Il décide alors

d'entreprendre sa propre révolution industrielle.

Certes, les antagonismes entre sociétés ne manquent pas : amputations de leur territoire historique, réparations excessives en cas de défaites, traités inégaux instaurant dominations politique ou économique. Ou encore, esclavage, travail forcé, injustice économique criante, comme dans le cas du coton, souligné par Eric Orsenna (2006). C'est ainsi, qu'après les révolutions politiques et économiques en Grande-Bretagne, aux Etats-Unis, en France, après le printemps européen des peuples, une incompatibilité radicale s'est mise en place entre modernes nations marchandes à stratégie informationnelle-démocratique, et royaumes et empires traditionnels, à stratégie religieuse-fidéiste.

Il aura fallu le tragique XXe siècle pour qu'apparaisse en pleine lumière cette incompatibilité entre grandes formes de société successivement produites dans l'histoire. L'acculturation antagoniste des royaumes et empires s'est manifestée d'abord à travers la volonté de leurs gouvernants de développer leur économie au même niveau que les nations-marchandes, sans renoncer à leurs atouts culturels propres, résultant de l'association du politique et du religieux. Pour ces gouvernants, l'attachement populaire était mieux garanti par les voies de la sacralisation traditionnelle de l'unité sociétale qu'à travers le contexte d'une liberté démocratique vouée aux divergences d'intérêts, sans référence sacrée. Les gouvernants des royaumes et empires pensaient disposer ainsi d'une supériorité pour la motivation et le contrôle de leurs peuples. Ce qu'ils n'avaient pas été en mesure de voir c'est que, dans une perspective d'acculturation antagoniste inverse, les nouvelles nations démocratiques avaient été parfaitement capables d'obtenir un réel attachement des populations à leur nouvelle forme de société, à leur unité nationale et ainsi à la sacralisation de la nation. Les nations-marchandes se vivaient alors comme allant dans le sens de l'histoire, ce que prouvait leur double réussite économique et morale. Les violences extrêmes de la première Guerre mondiale allaient résulter de la conviction, pour chaque camp, d'avoir pour lui les meilleurs objectifs, les meilleures conditions, les meilleurs moyens. Les départs joyeux, pour une guerre qui n'allait pas durer ont, évidemment après coup, pris un singulier relief. L'atrocité de la guerre fut telle qu'elle recouvrit la découverte, qu'au-delà des questions de territoire, d'intérêt, d'honneur, de prestige, de gloire, les sociétés s'étaient défiées quant à la forme et au sens même qui les constituaient.

Dans le contexte d'une telle opposition, il ne pouvait être question d'arrangement ou de marchandage entre deux formes de société reliant, de façon radicalement différente, gouvernants et populations. Il ne pouvait s'agir que d'une lutte à mort entre ces deux modes d'exister en société.

Le tragique de la situation allait résulter du fait que cela n'était nullement pensé, nullement compris à cette profondeur. On croyait qu'il ne s'agissait que du choix arbitraire d'un régime politique ou d'un autre. Or, il y avait bien plus comme la suite de l'histoire allait hélas le démontrer de façon plus tragique encore. Ce fut lié au fait que les courants révolutionnaires qui, dans les nations marchandes, avaient trouvé une certaine place, resurgissaient en Russie avec une radicalité nouvelle. Les gouvernants des royaumes et des empires et, pour une part, leurs populations y virent la preuve qu'il ne fallait absolument pas ouvrir la porte au désordre démocratique. Il fallait constituer une nouvelle société mieux en mesure d'y résister. Certains l'imaginèrent alors comme réunissant les atouts des deux formes de société affrontées : le sacré et la foi des anciens royaumes et empires fidéistes et le social des nations marchandes démocratiques.

Éclairant exemple d'acculturation antagoniste, sur la base du processus de la « crase », « coagulant » les atouts culturels, en principe opposés, des deux types de société. Cette crase s'étendit même jusqu'aux dimensions les plus réductrices de la nature humaine, telle que de s'identifier soi seul comme pur, en fixant l'impur corrupteur sur l'autre. D'où cette forme de société hybride : fasciste, nazie, devenant dans plusieurs pays, monstrueuse, au point de s'amputer même d'une part de ses

membres sur la base de caractérisations bioculturelles. Une telle perversion sociétale n'aurait toutefois pas pu surgir avec cette rapidité, et à ce niveau, dans une douzaine de pays à la fois, si elle n'avait pas eu, de profondes racines dans les conduites mises en œuvre dans plusieurs passés anciens et récents. En même temps, aucun déterminisme historique, si construit soit-il, ne peut à lui seul rendre compte du dévoiement sans fond de l'humain qui allait se produire avec le génocide nazi des Juifs.

9. États-Unis, Europe, Monde. Antagonismes et synergies

À la suite des Deux Guerres mondiales, la seconde moitié du XXe siècle s'ouvre, en Europe et en Asie, dans un contexte où d'anciens Empires, vaincus, ont dû se rallier à la forme de société nationale marchande démocratique. Au plan mondial, c'est bien différent puisqu'alors l'U.R.S.S. et la Chine constituent toujours des Empires fondés sur la crase nationale communiste. Cette association avait été mise en évidence par Staline quand il avait identifié l'idéal communiste général et le sort singulier de l'U.R.S.S., la constituant comme « patrie du socialisme. » À partir de là, la seconde moitié du XXe siècle allait connaître une complexe évolution. Les nations marchandes démocratiques entendaient ne pas laisser aux Empires communistes l'atout culturel de l'idéal social. Dans ce cas, il y avait bien « acculturation antagoniste » entre des sociétés de formes opposées. Il allait, d'abord dans la perspective de la reconstruction, en résulter une mobilisation exceptionnelle des populations, conduisant à ce que l'on a nommé en Europe « Les Trente Glorieuses » et, aux Etats-Unis « L'Âge d'Or. »

Par ailleurs, les nations marchandes démocratiques entendaient aussi affirmer leur atout culturel spécifique constitué par les libres initiatives et concurrences économiques. Cela les conduisit à l'exacerbation de leur propre rivalité économique. Au cœur de cette rivalité, les nations marchandes entrèrent dans une importante différenciation. En effet, certaines se dotèrent de moyens culturels nouveaux leur permettant un contrôle de l'économie, s'étendant désormais au plan mondial. Cette globalisation économique s'appuya sur une globalisation informationnelle, financière, logistique et aussi militaire. En fait, le défi d'une nouvelle forme sociétale se mettait en place. On passait de la nation marchande d'hier à la société d'économie informationnelle mondialisée. Cette quatrième forme de société était un défi pour toutes les autres. L'erreur, couramment commise alors et, en particulier, par Francis Fukuyama, fut de penser qu'il n'y avait désormais plus qu'une seule forme de société et toutes les sociétés singulières la rejoindraient tôt ou tard.

Contrairement à cette thèse répandue de l'uniformisation des sociétés, c'est le contraire qui se produit : leur différenciation. Seule la sagesse de la référence fondamentale à l'acculturation antagoniste peut nous éviter cette erreur. Elle pose que chaque société déploie une stratégie complexe pour sa survie et son développement. Cela peut comporter le renforcement de ses atouts propres ou l'appropriation des nouveaux atouts disponibles. Elle tente aussi d'associer les uns et les autres, en une hybridation, en une combinaison inédite. Celle-ci comporte deux orientations opposées. Si cette société en a les moyens, elle articule entre eux les différents atouts culturels, selon un système inédit de valorisations mutuelles. Encore faut-il qu'elle ait du temps pour parvenir à cette création « articulée ».

Si ce n'est pas le cas, elle peut tenter d'obtenir plus rapidement ce résultat en coagulant ensemble les atouts culturels relativement incompatibles sans avoir eu le temps de les faire évoluer les uns vers les autres. C'est le phénomène de la « crase ». Entre ces deux extrêmes de l'évolution des sociétés : crase ou articulation, toutes sortes de combinaisons sont à l'œuvre dont on est encore trop peu conscient. À côté de la traditionnelle géopolitique, sont en train d'apparaître de nouvelles disciplines d'études avec, par exemple, l'anthropologie familiale de Todd, la médiologie de Debray, la théorie de la régulation en économie, la « transitologie » [Jaffrelot (2000), Hermet, (2000)]. À terme, toutes ces disciplines devraient permettre la constitution d'une « sociétologie », science des sociétés singulières et non science de la société en général comme l'est la sociologie (Demorgon, 2005).

C'est ainsi seulement que l'on pourrait éclairer véritablement mieux le « devenir Mondes » de la planète. Récemment, le conservateur américain Kagan a mis en évidence les transductions différenciatrices entre les Etats-Unis et l'Europe, du XIXe au XXIe siècles. Selon lui, une curieuse inversion s'est produite : au départ, les Etats-Unis, colonies anglaises qui se sont d'elles-mêmes libérées, critiquent le colonialisme européen et valorisent le Droit international. Par la suite, le renforcement relatif de l'hyperpuissance américaine et la lenteur, sinon le relatif échec de l'articulation des nations-européennes dans l'Europe, conduit cette dernière à rivaliser avec les États-Unis dans la globalisation économique mais à critiquer leur faible attachement, pour ne pas dire plus, au Droit international.

Face à un monde hyper-diversifié, dans lequel de multiples défis sont posés, toute société est prise dans le grand écart - entre une « articulation » d'atouts culturels anciens ou nouveaux, qui demande du temps pour être inventée - ou leur « coagulation » moins élaborée mais plus rapide, dans une « crase ».

Ni l'Europe ni les États-Unis n'échappent à cet antagonisme. Jacques Sapir (2003) précise le phénomène. Les États-Unis ont toujours été relativement écartelés, entre *isolationnisme* et *interventionnisme*. Le défi de la nouvelle forme sociétale d'économie informationnelle mondialisée qu'ils posent aux autres sociétés est si violent, pour un grand nombre d'entre elles, que de multiples résistances se produisent. Chaque société à l'intérieur du monde est, elle aussi, écartelée entre la production d'une articulation et celle d'une crase. C'est pleinement le cas pour l'Europe dont la crase nationale européenne a connu un certain échec avec le rejet partiel de sa Constitution. C'est le cas pour les Etats-Unis : déjà engagés dans une « crase » nationale mondialiste, les difficultés qu'ils rencontrent, pour maintenir leur hégémonie, risquent de les entraîner vers une « crase » impériale mondiale.

Jacques Sapir diagnostique d'ailleurs que celle-ci ne peut se mettre en place sans un réemploi de la dimension religieuse tenant l'ensemble. Il exprime cette crase impériale américaine à travers un véritable oxymore : « *l'isolationnisme interventionniste providentialiste* ». Normalement l'isolationnisme et l'interventionnisme représentent bien, depuis longtemps, deux orientations opposées de la culture politique américaine. Elles sont incompatibles. C'est le providentialisme qui permet d'opérer leur crase. En effet, les Etats-Unis sont dans l'isolement comme nation unique mais ils doivent intervenir pour agir en « recteur » du monde. Benjamin Franklin le soulignait : « la cause de l'Amérique est la cause de toute l'humanité. »

Il faut reconnaître que l'analyse de Jacques Sapir est proche des réalités récentes. On a vu les États-Unis poser leur interventionnisme en Irak sur la base de références religieuses et politiques. Ils affichaient en même temps leur isolationnisme en négligeant les procédures internationales jugées trop lentes et contraires à leurs intérêts. Les États-Unis n'avaient besoin de personne pour croire en leur mission et l'exécuter ! Aucun allié, même la Grande-Bretagne, ne leur était indispensable. Sapir ne pense pas pour autant que les États-Unis sont déjà définitivement engagés dans une telle crase. Certes, ils utilisent des courants culturels impériaux mais ceux-ci font partie du patrimoine historique et systémique de l'humanité. Rien d'étonnant à ce que, en raison des défis stratégiques qui les atteignent, et au cas où ils ne parviendraient pas à inventer diverses articulations internes et externes, ils soient entraînés à utiliser ces courants.

Les Européens, pour leur part, semblent, certes, davantage tenir à la construction d'« articulations » institutionnelles. Il est peu probable qu'ils puissent accompagner facilement les États-Unis dans une crase « impériale-occidentale ». Il y faudrait des conditions extrêmes au plan mondial, comme pourrait l'être un affrontement international bien plus étendu que celui pour le moment contenu au Moyen-Orient et au terrorisme international. Toutefois, le problème n'est pas dépourvu de sens pour l'avenir et, sans doute même, cet avenir est déjà en question dans le désaccord actuel

des politiques européenne et américaine. Une question demeure posée : qu'en est-il des influences mondiales qui peuvent s'exercer sur les États-Unis ? Et que peuvent-ils en faire ?

Dans cette perspective, il est intéressant de se demander si nombre de pays aujourd'hui sont eux aussi engagés dans une crise nationale-mondialiste ou si, au contraire, ils s'efforcent de produire leur articulation propre du national et du mondial. Question cruciale qui concerne en premier lieu l'Europe mais à terme la Russie et la Chine.

Conclusion

Les philosophes de la *French Theory* ainsi que nombre d'anthropologues, de sociologues et d'historiens, que nous avons évoqués, ont mis en évidence quatre nouveaux horizons, à la fois éthique, épistémique et pratique.

1. En tout premier lieu, ils ont tenté de faire une critique acerbe, radicale qui a pu paraître excessive de nos références aux identités. La pensée identitaire, tout indispensable qu'elle soit, est cependant toujours une pensée réductrice, y compris pour soi-même, dans la mesure où il lui faut combattre l'angoisse liée aux incertitudes et aux possibilités de notre existence, comme à celles des contextes où nous vivons. De réductrice qu'elle est, pour mener ce combat, l'identité devient vite éliminatrice pour accuser les autres d'y être obstacles. En même temps, il n'est aucunement possible de renoncer aux constructions identitaires. Cela ne doit même pas être considéré comme un « mal » nécessaire, la construction identitaire est indispensable aux existences tant individuelles que groupales et sociétales.

2. En second lieu, une analyse profonde du phénomène identitaire nous oblige à le rattacher au phénomène de la séparation comme donnée fondamentale du réel. Séparation des objets cosmiques dans un espace-temps indéfini, séparation des humains et du monde, séparation des humains entre eux, séparation de chacun avec lui-même. Mais la séparation cache la réalité qui la sous-tend : celle de « l'intérité. » C'est à partir de l'intérité que s'engendrent les univers séparés. L'intérité est première et la séparation seconde. Or, nous pensons sans cesse le contraire d'où la fortune du concept qui occulte l'intérité : le concept d'interaction car il suppose la préexistence des objets et des êtres entre lesquels il y a ensuite interaction. Cela est vrai mais d'une vérité seconde qui indique simplement que l'intérité originelle se maintient et se déploie à travers tout ce qui s'engendre à partir d'elle.

3. En troisième lieu, les œuvres étudiées nous ont conduit à découvrir que la pensée antagoniste représentait le cœur irréductible du réel. Le réel n'est pas seulement fait d'identités séparées les unes des autres qui oscillent entre leur fusion et leur extermination, il est surtout fait d'une multiplicité de relations antagonistes, antérieures et postérieures aux identités qu'elles englobent. La vision des antagonismes comme destructeurs n'est qu'une orientation extrême et seconde par rapport à leur fonctionnement créateur. Un désaccord entre deux humains peut aboutir au meurtre mais ces mêmes désaccords cumulés conduisent les humains à produire le Droit.

4. En quatrième lieu, ce que les œuvres étudiées ajoutent encore c'est, précisément, que notre perspective ne doit pas être la raréfaction de la création engluée dans les identités mais tout au contraire la profusion d'une création en déploiement étendu, profond et continuuel de ses différences.

Ces quatre perspectives sont à la fois séparées et reliées. Ensemble, elles constituent un profond bouleversement de nos conduites et de notre culture éthique, épistémique et pratique. Identité et intérité, antagonisme et diversité, à la fois séparés et reliés, constituent les principes fondamentaux du réel. Ils ne nous donnent d'avance aucune solution. Ils ne représentent que les exigences à prendre en compte pour que notre action traite bien le réel, que notre pensée conçoive bien le réel. L'une et l'autre,

pensée et action, ne pouvant se déployer qu'ensemble.

À ce niveau de profondeur et d'abstraction, notre article aurait dû invoquer bien d'autres œuvres encore. Et, singulièrement, tout le riche courant des épistémologies antagonistes. En commençant par celle de Bachelard (Pariente, 2002) découvrant la nécessité d'une pensée antagoniste : non aristotélicienne, non euclidienne, non cartésienne, non newtonnienne. En poursuivant avec les épistémologies antagonistes de Lupasco, de Piaget et, finalement, celles de « la Méthode » de Morin (1999) et du « constructivisme » de Le Moigne (2002).

Toutefois, ces œuvres commençant à être connues et reconnues, en attendant d'y revenir, nous avons choisi de retourner plutôt au concret de l'histoire. Là où des efforts récents et peu coordonnés sont pourtant d'une importance capitale. C'est pourquoi nous avons voulu montrer à quel point les œuvres de Dumézil, Benvéniste, Devereux nous donnaient de nouvelles possibilités de traiter et de comprendre l'histoire humaine. En fait, nous partons toujours des seules sociétés singulières et de leurs conflits. C'est l'Irak et l'Iran, l'U.R.S.S. et l'Afghanistan ; les États-Unis, leurs États alliés ou leurs États voyous ; sans parler de la Chine, des deux Chine, des deux Corée, des deux Yémen.

À partir de ces sociétés singulières, de leurs États et de leurs populations, nous déployons une géopolitique des intérêts, des prestiges, des moyens, des forces et des faiblesses. En histoire aussi, nous sommes constamment dans la pensée des identités. Or, celles-ci sont hypercomplexes. Chaque société s'est constituée au long de l'histoire, en ajoutant, en composant les atouts culturels différents des grandes formes successives de sociétés, communautaire-tribale, royale-impériale, nationale-marchande, et aujourd'hui d'économie informationnelle mondialisée.

Nous n'avons pas su voir, avant le XXe siècle, qu'au conflit géopolitique s'ajoutait un conflit transpolitique radicalisant la situation à l'extrême. Royaumes et empires, à fondation religieuse fidéiste, et nations marchandes à légitimation économique et démocratique, étaient incompatibles.

Ces formes de sociétés n'ont pas disparu de la planète. Elles sont, aujourd'hui, soumises à la nouvelle forme d'économie mondialisée. Bien évidemment, les sociétés singulières empruntent, les unes aux autres, les différents atouts culturels communautaires, impériaux, marchands et mondiaux. Cela ne doit pas faire illusion. L'erreur, constamment commise, est de croire qu'ainsi se produira l'homogénéisation des sociétés. C'est, de nouveau, manquer à la logique antagoniste. Aucune uniformisation ne se produit sans potentialiser et finalement actualiser une différenciation. Là encore, il s'agit d'un apprentissage récent. Les formes de sociétés ne sont pas nées par hasard. Elles sont nées de la dynamique conflictuelle et d'arrangement des grands secteurs d'activité. Hier, le religieux et le politique se sont associés/ dissociés. Ensuite, l'économie et l'information se sont associées et, sans doute, pas encore dissociées. Cette dynamique est loin d'être achevée. La domination actuelle, relativement sans partage des acteurs de l'économique, n'en est qu'un moment.

Si nous ne cherchons pas comment poursuivre de meilleures modalités de connaissance et d'action, religieuses, politiques, économiques, informationnelles, une fois de plus nous ne saurons pas tirer de ces antagonismes précieux la genèse d'un univers meilleur.

Mais qu'en sera-t-il demain si, dans les domaines des ressources naturelles, des inventions énergétiques, des protections environnementales, des prestiges civilisationnels, la profusion des créations nécessaires est largement insuffisante ? De nouveau, la catastrophe sera là et nous en serons étonnés. Alors peut-être, nous découvrirons que ce sera faute d'avoir compris tous les avertissements à changer de modes d'actions et de conceptions, avertissements pourtant largement donnés par tout cet ensemble d'œuvres et d'auteurs dont nous voyons ainsi qu'ils consonnent ensemble

pour nous conduire à une nouvelle sagesse apprivoisant autrement les antagonismes pour en faire des synergies.

Bibliographie

- Agamben Giorgio, *État d'exception*, Paris, Seuil, 2003.
- Attali Jacques, *Bruits*, Paris, PUF, 1977.
- Baechler Jean, *Démocraties*, Paris, Calmann Lévy, 1985.
- Baechler Jean, *Esquisse d'une histoire universelle*, Paris Gallimard, 2002.
- Baudrillard Jean, *L'échange symbolique et la mort*, Paris, Gallimard, 1972.
- Baudrillard Jean, *La pensée radicale*, Sens & Tonka, éditeurs, Paris, 1994.
- Baudrillard Jean, *Le pacte de lucidité. Ou l'intelligence du mal*, Paris, Galilée, 2004.
- Baudrillard Jean, Morin Edgar, *La violence du monde, le félin*, Paris, 2003.
- Benveniste Emile, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Minuit, 1969
- Bernard-Weil Elie, *Précis de Systémique ago-antagoniste – Introduction aux stratégies bilatérales*, Limonest, l'interdisciplinaire, 1988.
- Bourdieu Pierre, *Propos sur le champ politique*, Presses Universitaires de Lyon, 2000.
- Breton Stanislas, Guibal Francis, *Altérités – Jacques Derrida et Pierre-Jean Labarrière*, Paris, Osiris, 1986.
- Calin Rodolphe, Sebbah François-David, *Lévinas*, in Zarader, *Le vocabulaire des Philosophes*, IV., op. cit. p. 805-849.
- Chaliand Gérard, *Les empires nomades de la Mongolie au Danube*, Paris, Perrin, 1995,
- Chaliand Gérard, *Guerres et civilisations*, Odile Jacob, 2005.
- Cusset François, *French Theory Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux Etats-Unis*, La Découverte, Paris, 2003.
- Dagron Gilbert, *Empereur et prêtre. Étude sur le Césaropapisme byzantin*. Gallimard, 1996.
- Debray Régis, *Introduction à la médiologie*, Paris, PUF, 2000.
- Deleuze Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1962.
- Delcourt Marie, *Œdipe ou la légende du conquérant*, Liège, Université de Liège, 1944.
- Deleuze Gilles, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968.
- Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Capitalisme et schizophrénie. I. L'anti-Œdipe*. Paris, Ed. Minuit, 1972.
- Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Rhizome*, Paris, Ed de Minuit, 1976.
- Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Capitalisme et shizophrénie, t. 2 : Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 1980.
- Demorgon Jacques, *L'histoire interculturelle des sociétés. Une information monde*, Paris, Economica, 2002.
- Demorgon Jacques, e.a., *Dynamiques interculturelles pour l'Europe*, Paris, Economica, 2003.
- Demorgon Jacques, *Complexité des cultures et de l'interculturel. Contre les pensées uniques*. Economica, 2004.
- Demorgon Jacques, *Les sports dans le devenir des sociétés, Médiations et média*, Paris, L'Harmattan, 2005
- Demorgon Jacques, *Critique de l'interculturel. L'horizon de la sociologie*, Economica, 2005.
- Demorgon Jacques, Une épistémologie sans frontière – Complexité des antagonismes de la nature à l'histoire, p. 77-109, in *Synergies France* n° 4, 2005, Coord. Calligani S., Spaëth V., Yaiche F.
- Derrida Jacques, *De la grammatologie*, Paris, Ed. Minuit, 1967.

- Derrida Jacques, *Marges de la philosophie*, Paris, Ed. Minuit, 1972.
- Descola Philippe, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005.
- Devereux Georges, *Essai d'ethnopsychiatrie générale*, Paris, Gallimard, 1970.
- Duby Georges, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Paris, Flammarion, 1978.
- Duby Georges, *Atlas historique*, Paris, Larousse, 1987.
- Dumézil Georges, *Jupiter, Mars, Quirinus*, Paris, Gallimard, 1947.
- Dumézil Georges, *Mythe et Épopée*, I-II-III, 1968, 1971, 1973, Paris, Gallimard, 1995.
- Durand-Dastès Françoise, in Durand M.-F., Lévy J., Retaillé D., *Le monde : espaces et systèmes. Fondation nationale des Sciences politiques*, Paris Dalloz, 1993, p. 354.
- Foucault Michel, *Histoire de la sexualité t. 1 : La volonté de savoir*, Paris Gallimard, 1976.
- Fukuyama Francis, La post-humanité est pour demain, Retour sur la fin de l'histoire in *Le Monde des Débats*, juillet-août 1999.
- Fukuyama Francis, *La fin de l'histoire ou le dernier homme*, Paris, Flammarion, 1992.
- Gaudin Thierry, *Les métamorphoses du futur. Essai de prospective technologique*, Paris, CPE, 1989.
- Girard René, *La violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1972.
- Glissant Édouard, *Traité du Tout-Monde*. Gallimard, 1997.
- Glissant Édouard, *Le discours antillais*, Folio, 1997.
- Goldschmidt Georges-Arthur, *Quand Freud voit la mer - Freud et la langue allemande I*, Buchet Chastel, 2006.
- Goldschmidt Georges-Arthur, *Quand Freud attend le verbe. Freud et la langue allemande II*, Paris, Buchet/Chastel, 2006
- Goldschmit Marc, *Une langue à venir – Derrida, l'écriture hyperbolique*, Lignes & Manifestes, Paris, 2006.
- Greimas A.J., Courtès J., *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, 1, 2, Hachette, 1979.
- Hardt Michael, Negri Antonio, *Empire*, Paris, Exils, 2001.
- Hermet Guy, « La transitologie revisitée : le charme trompeur des théories », in Jaffrelot, *op. cit.*
- Huntington Samuel, *Le choc des civilisations*. Paris, Odile Jacob, 2000.
- Jaffrelot Christian, *Démocraties d'ailleurs*, Paris, Karthala, 2000.
- Jakobson Roman, *Éléments de linguistique générale*, Paris, Minuit, 1963.
- Jullien François, *L'Ombre au tableau : du mal ou du négatif*, Paris, Seuil, 2004.
- Labarrière Pierre-Jean, *Le Discours de l'Altérité*, Paris, PUF, 1983.
- Lèbre Jérôme, *Hegel à l'épreuve de la philosophie contemporaine. Deleuze, Lyotard, Derrida*, Ellipses, 2002.
- Le Moigne Jean-Louis, *Le constructivisme*, I, II, Paris, L'Harmattan, 2001, 2002.
- Lévinas Emmanuel, *Totalité et infini, Essai sur l'extériorité*, Nijhoff, La Haye, 1961.
- Lévinas Emmanuel, *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier, Fata Morgana, 1973.
- Lévinas Emmanuel, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Nijhoff, La Haye, 1974.
- Lévinas Emmanuel, *Autrement que savoir*, Paris, Osiris, 1988.
- Lévi-Strauss Claude, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958.
- Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962
- Lévi-Strauss Claude, *Mythologiques IV, L'homme nu*, Paris, Plon, 1971.
- Lévi-Strauss Claude, *Anthropologie structurale II*, Paris, Plon, 1973.

- Lévy Pierre, *Cyberculture*, Paris, Odile Jacob, 1998.
- Linton Ralph, *The Study of Man. An Introduction*, tr. fr. : *De l'Homme*, Paris, Puf, 1936, 1968.
- Lowie Robert, *Traité de sociologie primitive*, tr. de l'anglais par E. Métraux, Paris, Payot, 1969.
- Luhmann Niklas, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1984.
- Lyotard Jean-François, *Le Différend*, Paris, Ed de Minuit, 1983.
- Lyotard Jean-François, *Heidegger et « les juifs »*, Paris, Galilée, 1988.
- Maniglier Patrice, « Lévi-Strauss », in Zarader, *Le vocabulaire des Philosophes*, IV. *op. cit.*, p. 763-804.
- Morin Edgar, e.a., *Relier les connaissances. Le défi du XXIe siècle*, Seuil, 1999.
- Morin Edgar, *Les sept savoirs nécessaires à l'éducation du futur*, Seuil, 2000.
- Orsenna Erik, *Voyage au pays du coton. Petit précis de mondialisation*, Paris Fayard, 2006.
- Pariente Jean Claude, *Bachelard*, in Zarader, *Le vocabulaire des Philosophes*, IV, *op. cit.*, p. 361-398.
- Ramond Charles (coord.), *Derrida : la déconstruction*, PUF, Paris, 2005.
- Ramond Charles, *Derrida*, in Zarader Jean-Pierre, *Le vocabulaire des Philosophes*, IV, *op. cit.*, p. 1049-1101.
- Revel Judith, *Foucault*, in Zarader Jean-Pierre, *Le vocabulaire des Philosophes*, IV, *op. cit.*, p. 851-897.
- Ricœur Paul, « Du deuil à la traduction », *Le Monde*, 23 mai 2004.
- Rogozinski Jacob, *Faire part – Cryptes de Derrida*, Lignes et Manifestes, Paris, 2005.
- Said Edward, « The Franco-American Dialogue : A Late Twentieth Century Reassessment », in Ieme Van der Poel, e.a., *Traveling Theory : France and the United States*, Teaneck, Fairleigh Dickinson, University Press, 1999, p. 143.
- Sapir Jacques, « Endiguer l'isolationnisme interventionniste providentialiste », *La Revue internationale et stratégique*, n° 51, Automne, p. 42-44.
- Scubla Lucien, *Lire Lévi-Strauss*, Paris, éditions Odile Jacob, 1998.
- Simondon Gilbert, *L'individuation psychique et collective*, Paris, Aubier, 1989.
- Sloterdijk Peter, *Derrida, un Egyptien*, Maren Sell, Paris, 2006.
- Todd Emmanuel, *La diversité du monde*, Paris, Seuil, 1999.
- Vernant Jean-Pierre, *Mythe et pensée chez les Grecs*, I. Paris, François Maspero, 1971.
- Vernant Jean-Pierre, *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, François Maspero, 1974.
- Weber Max, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, 1905, tr. fr. Paris, Plon, 1964.
- Wunenburger Jean-Jacques, *La raison contradictoire. Sciences et philosophie modernes : la pensée du complexe*, Paris, Albin Michel, 1990.
- Zarader Jean-Pierre, *Le vocabulaire des Philosophes*, IV. Philosophie contemporaine, Ellipses, 2002.
- Zizek Slavoj, *Le Spectre rôde toujours*, Paris, Nautilus, 2002.
- Zourabichvili François, *Deleuze*, in Zarader, *Le vocabulaire des Philosophes*, IV. *op. cit.*, p. 899-935.